P. F. Strawson e a Tradição Filosófica

Itamar Luís Gelain
Jaimir Conte
(Orgs.)

Esta coletânea é um tributo a Peter Frederick Strawson pelo centenário de seu nascimento (1919-2019). Diferentemente de outras coletâneas, esta propõe colocar em relevo a interlocução de Strawson com a tradição filosófica. Em outras palavras, por um lado, queremos evidenciar as discussões que Strawson travou com os seus contemporâneos (Austin, Quine, Russell e Wittgenstein), e, por outro, a influência que recebeu e as críticas que dirigiu àqueles que o precederam na história da filosofia (Aristóteles, Descartes, Hume, Kant). Poderíamos ter enriquecido a lista acima com o nome de muitos outros filósofos com os quais Strawson teve contato, mas julgamos que o trabalho ficaria bastante extenso. Por esse motivo, optamos por aqueles nomes mais significativos que figuram na construção da história intelectual de Strawson. O presente volume reúne nove capítulos que levam como título o nome de Strawson e do filósofo com o qual ele dialogou ao longo de suas obras. Essa opção na nomeação dos capítulos por si só já permite colocar em evidência os principais filósofos pelos quais Strawson se interessou e com os quais se confrontou ao longo de seu trabalho filosófico. Com exceção do capítulo sobre Wittgenstein, que é uma versão revisada de um texto publicado anteriormente, todos os outros capítulos são inéditos e foram escritos especialmente para esta coletânea. O volume inclui na abertura a tradução de "Um fragmento de autobiografia intelectual", de P. F. Strawson. Quando elegemos como título desta obra, Strawson e a tradição filosófica, não estamos insinuando que Strawson é um historiador da filosofia e muito menos que se interesse por historiografia. O título desta obra apenas quer indicar que Strawson, por um lado, transita na história da filosofia com alguma facilidade, além de nutrir um grande apreço por ela e, por outro, que ele discute com os principais nomes da história da filosofia no que concerne aos temas de seu interesse. A sua proposta filosófica é alimentada e irrigada por esse conhecimento, o que lhe dá a possibilidade de assumir na maioria das vezes posições ponderadas e equilibradas acerca de temas complexos por ele tratados.

P. F. Strawson e a Tradição Filosófica

P. F. Strawson e a Tradição Filosófica

Organizadores:
Itamar Luís Gelain
Jaimir Conte

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.behance.net/CaroleKummecke

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

http://www.abecbrasil.org.br

Série Filosofia e Interdisciplinaridade – 109

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GELAIN, Itamar Luís; CONTE, Jaimir (Orgs.)

P. F. Strawson e a Tradição Filosófica [recurso eletrônico] / Itamar Luís Gelain; Jaimir Conte (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

244 p.

ISBN - 978-85-5696-689-6

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. P. F. Strawson; 2. Filosofia; 3. História da filosofia; 4. Filosofia contemporânea; 5. Biografia; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação

Itamar Luís Gelain
Jaimir Conte

Esta coletânea é um tributo a Peter Frederick Strawson pelo centenário de seu nascimento (1919-2019). Diferentemente de outras coletâneas, esta propõe colocar em relevo a interlocução de Strawson com a tradição filosófica. Em outras palavras, por um lado, queremos evidenciar as discussões que Strawson travou com os seus contemporâneos (Austin, Quine, Russell e Wittgenstein), e, por outro, a influência que recebeu e as críticas que dirigiu àqueles que o precederam na história da filosofia (Aristóteles, Descartes, Hume, Kant). Poderíamos ter enriquecido a lista acima com o nome de muitos outros filósofos com os quais Strawson teve contato, mas julgamos que o trabalho ficaria bastante extenso. Por esse motivo, optamos por aqueles nomes mais significativos que figuram na construção da história intelectual de Strawson.

O presente volume reúne nove capítulos que levam como título o nome de Strawson e do filósofo com o qual ele dialogou ao longo de suas obras. Essa opção na nomeação dos capítulos por si só já permite colocar em evidência os principais filósofos pelos quais Strawson se interessou e com os quais se confrontou ao longo de seu trabalho filosófico. Com exceção do capítulo sobre Wittgenstein, que é uma versão revisada de um texto publicado anteriormente, todos os outros capítulos são inéditos e foram escritos especialmente para esta coletânea. O volume inclui na abertura a tradução de "Um fragmento de autobiografia intelectual", de P. F. Strawson.

Quando elegemos como título desta obra, *Strawson e a tradição filosófica*, não estamos insinuando que Strawson é um

historiador da filosofia e muito menos que se interesse por historiografia. O título desta obra apenas quer indicar que Strawson, por um lado, transita na história da filosofia com alguma facilidade, além de nutrir um grande apreço por ela e, por outro, que ele discute com os principais nomes da história da filosofia no que concerne aos temas de seu interesse. A sua proposta filosófica é alimentada e irrigada por esse conhecimento, o que lhe dá a possibilidade de assumir na maioria das vezes posições ponderadas e equilibradas acerca de temas complexos por ele tratados.

Enfim, como organizadores dessa obra, queremos registrar aqui o nosso agradecimento a todos os professores que redigiram os seus ensaios para esta coletânea. De modo especial agradecemos às professoras Roberta Corvi e Susana Badiola que gentilmente nos atenderam e aceitaram participar desse trabalho. Agradecemos também a Galen Strawson por autorizar a publicação da autobiografia de P. F. Strawson.

1

Um fragmento de autobiografia intellectual *

P. F. Strawson

A maior parte do que tenho a dizer sob o título de autobiografia intelectual já apareceu no volume da Library of Living Philosophers, publicado em 1998.[1] Mas talvez eu possa acrescentar algo que tenha a ver principalmente, embora não exclusivamente, com minha atitude em relação à obra de Kant.

Em vez de passar a isso diretamente, gostaria de começar recordando episódios relacionados à Kant nas vidas de dois outros filósofos ingleses deste século. Em uma passagem bem conhecida em sua autobiografia.[2] R. G. Collingwood relata que aos oito anos de idade leu a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant, presumivelmente em uma tradução para o inglês. Ele não a compreendeu, disse; mas soube imediatamente *que isso era para ele*; que o clima desse tipo de pensamento seria o *seu* clima, o ar do pensamento filosófico o ar que *ele* devia respirar; como o fez (embora não exclusivamente, já que ele também foi um eminente historiador).

O outro episódio diz respeito a um filósofo mais jovem, ou seja, A. J. Ayer. Seu biógrafo[3] relata que enquanto viajava para a África em 1943 para ocupar-se com um treino de operações

---

* Título original: *A Bit of Intellectual Autobiography*. In: P. F. Strawson. In Hans-Johann Glock (ed.), Strawson and Kant. Oxford University Press (2003), p. 7-14. Tradução de Jaimir Conte

[1] L. E. Hahn (ed.). *The Philosophy of P.* F. *Strawson.* Peru, III.: Open Court, 1998.

[2] R. G. Collingwood. *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1938.

[3] B. Rogers. *A.J. Ayer*. London: Chatto and Windus, 1999.

especiais, Ayer encarregou-se de reler a *Crítica da Razão Pura* de Kant, e, nos estágios iniciais de uma insolação, passou por uma notável epifania durante a qual ele entendeu pela primeira vez toda a força do argumento de Kant. Infelizmente, depois de restabelecer-se da febre, não conseguiu recuperar o *insight*.

Por mais simpáticas que alguém possa achar essas duas experiências inspiradas em Kant, eu mesmo não posso contar qualquer coisa próxima semelhante a elas. Todavia, Kant, ou mais exatamente a primeira *Crítica*, tem um lugar distinto em minha própria história intelectual, tal como ela é, de uma maneira que tratarei de esclarecer. Por alguns anos depois da minha primeira nomeação acadêmica, logo após a guerra, as questões que mais me interessavam se centravam na área geral da filosofia da linguagem e da lógica: questões sobre referência, verdade, implicação, as constantes da lógica formal e suas contrapartes na linguagem natural, a analiticidade, etc. Lutando com esses problemas, tinha-se, é claro, de lutar contra o trabalho daqueles filósofos cujas visões sobre as questões concernentes eram na época, e às vezes ainda são, influentes ou mesmo dominantes – sobretudo Russell, Quine e Austin. De fato, às vezes eram precisamente os pontos de vista que um ou outro deles havia expressado que suscitavam minha preocupação com a questão. No entanto, de maneira tão atenta como se poderiam estudar as passagens relevantes nos escritos do filósofo em questão, era precisamente e apenas por causa de sua relevância para a questão debatida que essas passagens exigiam e recebiam semelhante dose de atenção. Não era porque essas passagens fossem, ou parecessem ser, parte integrante de algum sistema de pensamento mais amplo associado especificamente com o nome daquele filósofo, talvez porque iniciado por ele.

E é aí que entra a diferença com a minha relação com Kant ou, para ser mais exato, com a *Crítica da Razão Pura*. Foi essa obra completa em si, em vez de qualquer um dos muitos problemas particulares com os quais ela lida, que se tornou o foco da minha preocupação. De fato, é a única obra, e Kant o único autor de

semelhante obra, da qual, e de quem, posso dizer isso. As razões para isso são, naturalmente, em grande parte internas à própria obra; mas também, devo confessar, em parte históricas – tem a ver, na realidade, com a estrutura do currículo em Oxford antes da guerra. Qualquer um que estudasse naquela escola naquele tempo e que quisesse se especializar em filosofia não teria *escolha* de matérias filosóficas especiais; havia apenas duas em oferta, e nada mais: Lógica e Kant, este último a ser estudado em apenas duas obras, a primeira *Crítica* e a *Fundamentação*. A *Fundamentação*, embora, como Collingwood, eu a achasse profundamente impressionante, concebi seu assunto, como eu pensava então e ainda penso, demasiadamente estreito, ao passo que na *Crítica da Razão Pura* eu encontrei uma profundidade, um alcance, uma ousadia e um poder diferente de tudo o que eu já havia encontrado anteriormente. Assim, lutei com partes dela como estudante de graduação e depois como um professor de ensino universitário ensinando aqueles poucos alunos suficientemente intrépidos para apreendê-la, até que por finalmente, tendo sido sutilmente e em parte conscientemente influenciado por ela em meu próprio pensamento independente sobre metafísica e epistemologia (em *Individuals*[4]) decidi que deveria tentar compreender o trabalho como um todo. Comecei então a dar uma série regular de palestras sobre ela, uma série que finalmente resultou na publicação de *The Bounds of Sense*.[5]

Nesse livro procurei preservar e apresentar sistematicamente o que eu considerava serem os principais *insights* da obra de Kant, separando-os das partes da doutrina total que, se tivessem alguma importância substancial eu a consideraria, na melhor das hipóteses, falsa, na pior das hipóteses, misteriosa, a ponto de ser pouco compreensível. Meu livro era, você poderia dizer, uma tentativa de algum modo a-histórica de recrutar Kant

---

[4] P. F. Strawson. *Individuals*. London: Methuen, 1959.

[5] P. F. Strawson. *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.

para as fileiras dos metafísicos analíticos, enquanto descartava aqueles elementos metafísicos que recusavam tal absorção. Procurei posteriormente elaborar ou esclarecer um pouco minha posição sobre tudo isso, particularmente nos primeiros dois dos quatro estudos kantianos incluídos no final da coletânea *Entity and Identity*.[6] É claro que não sou tolo o suficiente para supor que consegui realizar todas ou algumas dessas coisas completamente bem; e tenho certeza de que há muitos filósofos dispostos a me mostrar onde eu errei. Mas posso me consolar com o pensamento de que, quando errei, fiz isso na companhia da maioria, se não de todos, daqueles que foram corajosos o suficiente para empreender a interpretação e crítica à filosofia crítica de Kant.

Não irei aqui e agora empreender qualquer coisa por meio de maior elaboração, modificação ou defesa dos pontos de vista avançados em meu livro ou nos artigos posteriores. Em vez disso, gostaria de considerar brevemente uma recente e, penso eu, nova tentativa de elucidar e defender uma tese kantiana central: a tese, a saber, que somos e devemos permanecer ignorantes da natureza das coisas como elas são em si mesmas. Eu me refiro a um livro publicado em 1997 por Rae Langton, que é chamado de *Kantian Humility*[7] e que é certamente um exercício muito interessante, impressionante e erudito de interpretação kantiana. Logo no início da obra ela se refere, efetivamente por meio de comparação e contraste com a sua própria, à solução de um outro filósofo do problema colocado pela doutrina kantiana de nossa necessária ignorância das coisas como elas são em si mesmas. A visão em questão é do professor Allison e, como ela corretamente observa, sua solução é ao mesmo tempo elegante e engenhosa. Ela também tem o que em sua opinião são méritos distintivos. Ela preserva a realidade objetiva do mundo natural conforme estudado pelas ciências físicas; e descarta completamente a imagem de dois reinos

---

[6] P. F. Strawson. *Entity and Identity*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

[7] R. Langton. *Kantian Humility*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

distintos do ser: um o reino das coisas suprassensíveis em si mesmas, o outro o reino dos fenômenos, não obstante concebido. Mas também – e é aí que a aprovação dela termina – ela arranca completamente o ferrão da doutrina da ignorância necessária, tornando-a inofensiva, anódina e até trivial. Pois ela não tem a consequência de que deve haver alguma coisa real da qual somos necessariamente ignorantes, embora, é claro, possa haver muitas de que somos e possamos permanecer *contingentemente* ignorantes.

E é aí que a professora Langton trabalha. Pois em sua opinião é uma parte essencial da doutrina de Kant que realmente existe algo substancial de que somos necessariamente ignorantes e de que nossa necessária ignorância é uma fonte de arrependimento necessariamente vão, mas humanamente natural. As coisas em si afetam a nossa sensibilidade e, assim, tornam o conhecimento possível; mas elas nos afetam em virtude de suas propriedades extrínsecas, relacionais e causais, que são essencialmente *forças* que constituem o mundo natural, substância fenomênica, a matéria da ciência física. Mas essas forças, substâncias fenomênicas com as quais estamos familiarizados e das quais podemos ter conhecimento, embora reais o suficiente, são apenas propriedades extrínsecas, relacionais, das coisas em si mesmas; e como sujeitos dessas propriedades relacionais – substâncias no sentido puro – as coisas em si mesmas também devem ter propriedades *intrínsecas*; e essas propriedades intrínsecas são necessariamente desconhecidas para nós, já que são apenas as forças constituintes da matéria das quais podemos nos tornar sensivelmente conscientes. Assim, embora tenhamos conhecimento de suas propriedades *relacionais* que constituem a natureza, das coisas como elas são *em si mesmas* ou intrinsecamente nós permanecemos necessariamente ignorantes.

É claro que estas poucas frases minhas são apenas um esboço – possivelmente, embora eu espero que não, uma caricatura – do que é uma posição muito sutil e cuidadosamente elaborada. É

uma posição, além disso, que a professora Langton apoia plenamente com uma impressionante variedade de referências, não apenas à própria *Crítica* e aos outros escritos de Kant, mas também, e muitas vezes em uma veia crítica, ao trabalho de seus antecessores filosóficos, particularmente Leibniz; e a de muitos comentadores.

No final de seu livro, a professora Langton reconhece uma dificuldade *prima-facie* com relação a sua posição. Trata-se da clara e repetida afirmação de Kant da idealidade do espaço, sua fonte subjetiva; pois isso pode parecer pôr em dúvida sua firme convicção de que a realidade objetiva do mundo material, a matéria das ciências físicas, é parte integrante da doutrina crítica. Pode parecer nos ameaçar (e a Kant) com o comprometimento com uma espécie de idealismo fenomenalista, ou mesmo berkeleiano, que o próprio Kant enfaticamente repudia. A professora Langton está convencida de que a ameaça é apenas aparente e considera brevemente várias maneiras de contorná-la. A solução que ela considera mais satisfatória consiste em traçar uma distinção: as forças dinâmicas que constituem os corpos são propriedades genuinamente objetivas, mas não propriedades relacionais intrínsecas, das coisas como elas são em si mesmas; o espaço, embora sua fonte seja subjetiva e, portanto, as relações espaciais sejam ideais, é simplesmente a *forma* em que temos uma percepção intuitiva das relações dinâmicas reais; as relações *espaciais* são ideais, mas possibilitam a *experiência* de relações dinâmicas reais.

A professora Langton está consciente de que é preciso trabalhar mais sobre esta solução. Ela diz: "a conexão que Kant vê entre relações dinâmicas e espaciais deve ser considerada como um negócio inacabado".[8] Mas ela parece não ter dúvida de que uma solução nessa linha deve estar correta.

[8] R. Langton. *Kantian Humility*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 217.

Parece-me, no entanto, que existe outra dificuldade bastante diferente para a interpretação da professora Langton, uma dificuldade que ela de modo algum leva em conta. Esta dificuldade não se refere aos objetos dos sentidos externos, dos quais o espaço é a forma, mas ao conteúdo do sentido interno, do qual o tempo é a forma. Em outras palavras, o conteúdo das autoconsciências empíricas, que Kant, de certa forma como Hume, representa como uma sucessão de estados subjetivos em constante mudança, um fluxo (nas suas palavras) de pensamentos, percepções, sentimentos. Como isso pode ser acomodado no esquema de interpretação da professora Langton? Elas certamente não são propriedades *intrínsecas* de qualquer *coisa* (presumivelmente, neste caso, um eu) como é em si mesmo. Elas são firmemente declaradas, como os objetos dos sentidos externos, de aparências. Mas, novamente, elas não podem ter a realidade daquelas propriedades reais, mas extrínsecas, relacionais, causais e dinâmicas das coisas em si que constituem os objetos dos sentidos externos, o assunto das ciências físicas. No entanto, elas não podem simplesmente ser deixadas no ar, por assim dizer; deve-se encontrar um lugar para elas no esquema das coisas, uma vez que sem elas nenhuma experiência e, portanto, nenhum conhecimento do mundo objetivo, o assunto das ciências físicas, seria absolutamente possível. Elas são, de fato, reconhecidas por Kant como um assunto adequado para o que ele chamou de psicologia empírica (em oposição à racional) e descreveu pitorescamente como uma espécie de fisiologia do sentido interior.

Se a professora Langton deve encontrar um lugar para elas, então parece que ela deve encontrar além daquelas propriedades dinâmicas reais, mas extrínsecas das coisas em si mesmas que constituem corpos, algumas propriedades análogas reais, mas extrínsecas das coisas em si mesmas, que são capazes de constituir mentes ou, talvez melhor, a consciência empírica. No entanto, nenhuma abordagem desse tipo está disponível; e, mesmo se estivesse, ela enfrentaria um problema paralelo àquele

aparentemente criado para a realidade objetiva dos corpos pela idealidade do espaço; também para o tempo, a forma do sentido interior é declarada ideal.

Por estas razões, embora não só por estas razões, não estou convencido pelo trabalho da professora Langton, por mais interessante, impressionante e erudito que ele seja. Contudo, eu o recomendo por estas qualidades próprias, certamente intrínsecas.

Depois desse interlúdio crítico, talvez eu deva dizer um pouco mais para justificar o título deste capítulo. Pode-se razoavelmente pensar que, para fazer isso, eu deveria pelo menos dizer, primeiro, se algum outro filósofo teve uma influência sobre mim de algum modo comparável à de Kant, e, em segundo lugar, se algum ponto de vista em particular que eu assumi parece-me de grande importância.

Por razões que já deixei claro, nenhum outro filósofo e nenhuma obra individual de qualquer outro filósofo teve na minha história filosófica a posição que Kant e a primeira Crítica tiveram. Mas posso mencionar outras influências mais difusas. Primeiro, então: Russell e Moore, os fundadores, pelo menos no que diz respeito à Inglaterra, da filosofia analítica em nossa época. Sua influência relacionava-se com as questões e problemas que discutiam em vez das respostas e soluções que eles davam. Segundo: as luzes mais brilhantes que brilhavam na cena filosófica de Oxford nos anos 1950 – as de Ryle, Austin e Grice –, embora também aqui fosse mais uma questão de estilo de pensamento do que quaisquer doutrinas particulares às quais eu respondesse. E, finalmente, devo mencionar Wittgenstein; pois, se eu compartilho da concepção de alguém sobre qual deve ser nosso objetivo ou objetivo filosófico geral, é, se o entendi corretamente, o de Wittgenstein, pelo menos em sua última fase. Ou seja, o nosso negócio essencial, se não o único, é obter uma visão clara do funcionamento de nossos conceitos ou tipos de conceitos mais gerais e de seu lugar em nossas vidas. Em suma, deveríamos estar objetivando a autocompreensão conceitual humana geral.

Wittgenstein viu que uma condição necessária para conseguir isso era nos libertar da falsa compreensão; rasgar o véu das ilusões ou imagens sedutoras simples que permeavam ou constituíam muitas das teorias filosóficas existentes e que nos impediam de ver claramente, de obter a visão clara de que precisávamos. Para essa tarefa Wittgenstein dedicou grande parte de seus formidáveis poderes e o fez com a eficácia única do gênio. Mas devo acrescentar, como eu penso, que sua ansiedade quase obsessiva em nos libertar das imagens falsas, dos mitos e ficções da teoria filosófica, levou a certa perda de equilíbrio em seu pensamento. Isso foi feito de duas maneiras. Em primeiro lugar, levou a uma desconfiança da teorização sistemática em geral – e, portanto, a uma desconsideração da possibilidade, na verdade, a meu ver, o fato de que os conceitos e categorias mais gerais do pensamento humano formam em suas conexões e interdependências uma estrutura articulada que é possível descrever sem falsificação. De fato, o que tentei mostrar em meu trabalho sobre Kant é que a primeira Crítica contém, além de muitas outras coisas que são mais questionáveis, um esboço geral de muitas características essenciais de tal descrição.

Em segundo lugar, essa mesma ansiedade de nos libertar de falsas teorias levou Wittgenstein, como penso, a minimizar ou descartar, ou, pelo menos, dar muito pouco reconhecimento a algumas características comuns de nossa experiência e de nosso pensamento não-filosófico ordinário. É verdade que essas características podem, no pensamento filosófico, se prestar a inflação gratuita, a mitologização, a falsas imagens fantasiosas – todos esses alvos apropriados da hostilidade e do desprezo de Wittgenstein, os “castelos de cartas” que faziam parte de sua missão destruir. Mas esta não é uma razão para deixar de reconhecê-las plenamente enquanto características inofensivas e incontornáveis que elas são.

Quais são então esses recursos? Tenho em mente duas coisas: a primeira é a realidade da experiência subjetiva em toda a

sua riqueza e complexidade, ou, como o expressou um de nossos mais ilustres contemporâneos, em toda a sua “inebriante luxúria” – a frase é de Quine; a outra é a presença inescapável em nosso pensamento de objetos intensionais abstratos. Ambas, como observei há pouco, são facilmente mal compreendidas, fontes primordiais da geração de “imagens para nos manter cativos”. Mas nem por essa razão deve ser minimizada ou negada o caráter que ela realmente tem em nossa experiência ou pensamento.

Outra coisa que sugeri fazer para justificar o título do meu capítulo é responder à questão de saber se existe algum ponto de vista específico que cheguei a sustentar que considero de excepcional importância. Bem, existe tal ponto de vista: não é de modo algum novo e eu não acho que estou sozinho em mantê-lo. Não é empolgante: é até, penso, um truísmo. Mas ele foi ofuscado e considerado com suspeita nos últimos tempos. Não é uma opinião a qual eu mesmo tenha chegado recentemente. Na verdade, eu já havia compreendido isso de uma forma incompleta e incoerente antes de 1950. Mas um senso de sua importância e ramificações tem crescido constantemente em mim desde então. É isto: que os portadores fundamentais das propriedades da verdade ou da falsidade, os sujeitos fundamentais dos predicados “verdadeiro” e “falso”, não são itens linguísticos, nem sentenças nem elocuções de sentenças. Não são, quando falamos ou escrevemos, as palavras que então usamos, mas o que nós as usamos para dizer, isso está em questão. É tudo o que pode ser acreditado, duvidado, conjecturado, suspeito, suposto, dito, afirmado, negado, declarado, alegado etc., o que pode ser verdade. Qualquer um desses verbos pode ser seguido por uma cláusula nominal da forma ‘que p’, e são precisamente os itens designados ou referidos por essas cláusulas nominais, como usadas nesta ou naquela ocasião, que são os portadores das propriedades da verdade ou falsidade.

Nós não temos, no uso comum, uma palavra geral para esses itens. Nós não temos uma palavra assim porque na prática não precisamos dela; na prática, sempre usamos uma nominalização de

um dos verbos em questão como o sujeito do predicado (por exemplo, 'sua crença', 'sua alegação', 'essa afirmação', etc.) ou uma frase nominal como 'o que ela acabou de dizer' ou mesmo a própria forma 'que p'. Os filósofos, em vários momentos, fizeram várias tentativas para suprir essa deficiência. O 'pensamento' de Frege é um; Austin tateou na sua direção quando distinguiu o ato 'elocucionário' (em termos de sentido e referência) do 'fático' por um lado e o 'ilocucionário' do outro;[9] G. E. Moore e outros usaram felizmente o termo 'proposição', que, mais recentemente, mostrou uma tendência para ser substituído por 'conteúdo proposicional' ou simplesmente 'conteúdo'; um termo mais antigo ainda é 'julgamento'. Seja qual for o termo que usamos para itens desse tipo – e talvez eu mesmo me ache contente com a 'proposição' antiquada – o ponto essencial é que tal item não deve ser identificado com uma inscrição ou uma elocução ou um tipo de inscrição ou elocução; é uma entidade abstrata, intensional, mas, ainda assim, um item de um tipo como o que constantemente pensamos e nos referimos sempre que pensamos, ou comentamos, sobre o que alguém disse ou escreveu (no modo declarativo), ou de fato sobre um pensamento que, como dissemos, acabou de entrar em nossas próprias cabeças.

Objeta-se que não há nenhum critério geral claro de identidade para tais itens. Não importa: nós nos damos bem o suficiente e nos comunicamos bem, sem ter um critério. Com a admissão de proposições há juízos ou pensamentos como entidades intensionais abstratas, é claro, junto com a admissão de outras: de sentidos, de conceitos, de propriedades e universais em geral. É aqui, de maneira mais óbvia, que o risco de inflação surge: o risco das imagens sedutoras, imagens para nos manter cativos, mitos e fantasias que muitas vezes são engendradas, justamente ou não, em Platão. Mas, a fim de reconhecer os itens em questão como as coisas necessárias inofensivas que são, regularmente

[9] J. L. Austin. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

reconhecidas no pensamento e na conversa ordinária, não há necessidade de ser assim seduzido, nem de se tornar cativo de tais imagens.

Assim, falei de experiência subjetiva por um lado (os conteúdos do sentido interior, como diria Kant) e de entidades intensionais abstratas, por outro. E isso me leva a notar, como conclusão, uma característica levemente irônica de nosso assunto no início do século XXI. Se alguém tem o direito de ser chamado de fundador do nosso assunto, geralmente se reconhece que é Platão: e se alguém pudesse ser chamado de pai de seu desenvolvimento moderno, a maioria de nós nomearia Descartes. A ironia é que acusar um filósofo de platonismo ou cartesianismo é atualmente uma acusação seriamente prejudicial. Mas se me expus a isso, e nessa medida, não me arrependo. É claro que esses dois grandes homens foram culpados de exageros e erros mais ou menos graves. Mas cada um tinha uma compreensão, ainda que incerta, das características de nosso pensamento e experiência que seria um erro muito mais grave ignorar, negar ou minimizar.

2

Strawson e Aristóteles

Lucas Angioni

É possível rastrear a influência de Aristóteles em várias teses que Strawson defendeu no terreno da lógica e da metafísica – embora essa influência não tenha sido bem estudada.[1] Meu objetivo neste capítulo é dar uma pequena contribuição para que essa influência seja mais bem conhecida. Meu foco será a distinção que Strawson introduz, na seção 2 de "On Referring" (1950, p. 324-329), entre uma sentença e o uso de uma sentença. A rigor, as distinções de Strawson vão mais longe, pois envolvem um terceiro item: o proferimento de uma sentença. Além disso, Strawson também distingue entre uma expressão, o uso de uma expressão e o proferimento de uma expressão e, a rigor, limita suas distinções a expressões com referência única e sentenças em que tais expressões aparecem, pois seu objetivo é rejeitar a Teoria das Descrições de Russell e propor uma alternativa para a compreensão de sentenças como "o atual rei da França é careca". Devido às limitações deste capítulo, não examinarei o problema de saber se Strawson foi bem-sucedido ou não em suas críticas a Russell. Tampouco pretendo explorar com detalhe os argumentos contra a Teoria das Descrições de Russell. Meu foco é bem modesto. Pretendo mostrar que a distinção que Strawson propõe entre *uma sentença e o uso de uma sentença* (1950, p. 325-329) tem claras raízes em Aristóteles. A rigor, o ponto de Strawson é

[1] Sobre essa influência, ver Berti (1997).

que apenas o uso de sentenças em uma dada situação é que afirma ou nega algo e, consequentemente, pode ser legítimo portador dos predicados "verdadeiro" e "falso" – sendo que a sentença em si mesma, in abstrato, não afirma nem nega nada, pois as expressões que a sentença contém não se referem determinadamente a um objeto, independentemente de algum *uso* particular da sentença.

1. Sentenças ora verdadeiras, ora falsas?

No início da investigação sobre a amizade na *Ethica Eudemia*, lemos o seguinte: "Também constitui uma aporia discernir se o objeto da amizade ['*to philoumenon*'] é o agradável ou o bem" (1235b18-20, texto de Bekker).

Um pouco antes, a respeito de aporias e opiniões conflitantes, Aristóteles propusera as seguintes considerações metodológicas:

> devemos adotar aquele modo ['*tropos*'] que ao mesmo tempo possa melhor explicar as opiniões sobre esse assunto e resolver as aporias e contrariedades. Isso ocorrerá, se as opiniões contrárias assim aparecerem de modo razoável. [...]. Resulta que as contrariedades ficam de pé ['*menein*'], *se aquilo que se quer dizer* ['*to legomenon*'] for de certo modo verdadeiro, mas de certo modo, não. (1235b13-18, texto de Bekker).

Essas passagens têm recebido atenção no âmbito de questões sobre a metodologia da ética de Aristóteles e, mais particularmente, no âmbito de discussões sobre o papel da dialética nessa metodologia. Não pretendo entrar nessas discussões de modo aprofundado.[2] Meu propósito consiste apenas em notar que o ponto de Aristóteles pode ser entendido de maneira bem simples, e de modo similar à distinção que Strawson propõe entre a sentença em si (in abstrato) e o uso de uma sentença em um dado contexto.

---

[2] Para discussão, ver Karbowski (2019) e Zillig (2018).

O caso em questão, no primeiro trecho citado (1235b18-19), é um pouco mais complexo porque há duas sentenças básicas, cujas credenciais são comparadas de modo paralelo. Usarei a expressão "objeto da amizade" ('*to philoumenon*') para indicar aquilo que, de modo principal, amigos estimam e pelo que se tornam amigos, ou, em outras palavras, o objeto de estima recíproca pelo qual se determina que uma amizade é realmente amizade. Assim, temos duas sentenças cujas credenciais são paralelamente comparadas:

– "o objeto da amizade é o agradável";
– "o objeto da amizade é o bem".

Aristóteles parece pressupor que o objeto da amizade é, em última instância, único – há um único item que merece ser chamado, em cada contexto apropriado, "*o objeto* da amizade". Essa pressuposição carrega a consequência de que o valor de verdade das duas sentenças acima destacadas são incompatíveis entre si: se "o objeto da amizade é o agradável" for verdadeira, então "o objeto da amizade é o bem" deverá ser falsa, e vice-versa.

Mas, para o leitor que percorreu a discussão de Aristóteles sobre a amizade até o final (e em ambas as *Éticas*), fica claro que ele considera correto preservar ambas as afirmações: cada uma delas "persiste" ou "fica de pé" – como traduzi '*menein*' em 1235b17 – isto é, cada uma tem sua verdade e nenhuma deve ser sumariamente descartada. Aristóteles insiste, pois, que cada uma delas é verdadeira de certo modo, ou sob certas condições, ou em certas circunstâncias. E essa situação satisfaz o *desideratum* metodológico antes formulado:

> as contrariedades ficam de pé, se aquilo que se quer dizer ['*to legomenon*'] for de certo modo verdadeiro, mas de certo modo, não (1235b17-18).

Não sabemos ao certo a que exatamente se referem as expressões adverbiais usadas por Aristóteles e traduzidas por "de

certo modo". Elas podem se referir ao modo pelo qual a mesma sentença é interpretada, ou às circunstâncias em que é usada etc. Seja como for, ainda que não possamos determinar esse ponto com exatidão, sugiro que essas expressões adverbiais introduzem distinção similar àquela que Strawson procurou captar em 'On Referring', entre uma sentença abstratamente considerada e o uso dessa sentença em uma dada circunstância.

Do ponto de vista exegético, boa parte da minha interpretação depende de se entender '*to legomenon*' (1235b18) como se referindo ao *conteúdo que foi pretendido por quem proferiu e usou a sentença* – ou, em outros termos, *aquilo que efetivamente se quis dizer*. Há diversas outras ocorrências de '*to legomenon*' que podem ser tomadas do mesmo modo.[3] Morfologicamente, '*to legomenon'* é o particípio presente passivo (no gênero neutro) do verbo '*lego*' (ou, no infinitivo, '*legein*'), que pode ser empregado de vários modos. Em tradução preliminar e abstrata (isto é, que não atende a nenhum contexto específico em que a expressão é usada e, portanto, serve apenas como parâmetro inicial), '*to legomenon*' quer dizer 'aquilo que se diz/ se fala'. Mas essa expressão tem usos bem específicos e pode referir-se a coisas bem distintas: a entidade linguística que foi pronunciada por alguém, ou o conteúdo do que foi dito. Se, por exemplo, diante de situação indesejada e desagradável, mas previsível, digo "eu não disse?", a expressão "eu não disse?", entre aspas, é a entidade linguística que foi pronunciada por mim, ao passo que o conteúdo daquilo que proferi – o que eu realmente quis dizer – poderia ser parafraseado do seguinte modo: a situação presente não é nenhuma surpresa, apesar da incredulidade com que meu aviso prévio foi recebido. A expressão grega "*to legomenon*" pode remeter tanto à entidade linguística ("eu não disse?") como também ao conteúdo que é capturado em sua paráfrase.

---

[3] Eis a minha lista de casos paralelos, em que "aquilo que realmente se quer dizer", ou "o real conteúdo do que foi dito" seriam boas paráfrases para '*to legomenon*': *Metafísica* 1030a29, 1039a22; *Retórica* 1358a10; *De Caelo* 278a28; 281a25; 297a12; *Eutífron* 12a3; *Teeteto* 208e8.

Além do mais, é comum em grego o *uso conativo* do presente – e muito comum com o verbo '*lego*'.[4] Trata-se de algo similar ao que ocorre em alguns usos do nosso presente contínuo. Na sentença "mas é isso que *estou dizendo*", pronunciada em contexto no qual meu interlocutor finalmente atina com alguma realidade que ele antes ignorava, apesar de minhas repetidas explicações, o presente contínuo "estou dizendo" tem valor semelhante a "estou *tentando dizer*", "estou *empenhado em* fazer notar/ explicar". É abundante, nos textos de Platão e Aristóteles, esse uso conativo do verbo 'lego'.[5] Tudo que preciso, para tornar minha proposta clara do ponto de vista filológico, é explicitar que '*to legomenon*' em 1235b18 tem valor conativo e se refere ao conteúdo que se tenta expressar com uma dada sentença – no presente caso, o conteúdo que se tenta expressar com as respectivas sentenças "o objeto da amizade é o agradável", "o objeto da amizade é o bem".

Assim, o que realmente se quer dizer ('*to legomenon*') com a mesma sentença é algo diferente, de acordo com a diferença dos contextos em que a sentença é empregada. A rigor, o uso da mesma sentença em contextos distintos gera proposições distintas. Vejamos.

Aristóteles reconhece diversos tipos de amizade (1236a15-17ss.). Ainda que proponha uma hierarquia na qual a amizade com fundamento no *bem* é que conta como amizade no sentido mais apropriado, nem por isso deixa de reconhecer sob o título de "amizade" relações pessoais em que há reciprocidade e cumplicidade em torno do prazer e do proveito (1236a31-32). Suponha-se um contexto no qual se fala da amizade segundo o prazer. Nesse contexto, o conteúdo descritivo da sentença "o objeto da amizade é o agradável" é perfeitamente correto. Como o

---

[4] Ver Gildersleeve, (1900, p. 82-83; seções 192-193).

[5] As referências na nota 3 também valem, mas podemos acrescentar alguns casos: *Teeteto* 198a5; *Mênon* 73e2; 75e6; *Hípias Maior* 284c9; 286d7; 304e4; *Metafísica* 984a22; 1031b4; 1033b13; 1039b21.

referente do termo "amizade", no contexto, é a amizade que se estrutura em torno do prazer, é correto dizer que aquilo *que* os amigos mais estimam e pelo que se tornam amigos (em suma, o "objeto" dessa forma de amizade) é o agradável ou o prazeroso. De modo complementar, o mesmo contexto não permite dizer de modo correto *que* aquilo que os amigos mais estimam e *pelo que* se tornam amigos é o bem – se o *bem* for tomado no sentido de bem absoluto, que independe dos proveitos e dos prazeres corporais que porventura lhe acompanhem. De fato, a amizade segundo o prazer pode envolver dois fulanos de mau caráter, como um ladrão e um vigarista (1236a10-12).

Assim, nesse contexto, em que se procura descrever a amizade segundo o prazer, temos a seguinte situação:

> (Situação 1)
> A sentença "o objeto da amizade é o agradável" é verdadeira;
> A sentença "o objeto da amizade é o bem" é falsa.

Suponha-se agora, outro contexto, no qual se fala da amizade no sentido mais excelso – aquela amizade que se funda não no mero prazer fugaz, nem no proveito, mas no fato de que o amigo, pelo valor de seu caráter, é um bem em si mesmo (1236b2-6). Nesse contexto, é o conteúdo descritivo da *outra* sentença, "o objeto da amizade é o bem", que passa a ser correto. Visto que o referente do termo "amizade", nesse novo contexto, é a amizade que se estrutura em torno do bem, é correto dizer que aquilo *que* os amigos mais estimam e *pelo que* se tornam amigos (em suma, o "objeto" desse tipo de amizade) é o bem. Simetricamente, o mesmo contexto não mais permite dizer de modo correto que aquilo *que* os amigos mais estimam e *pelo que* se tornam amigos é o agradável – pois o bem em questão não depende dos prazeres que porventura lhe acompanhem.

Assim, nesse outro contexto, em que se procura descrever a amizade segundo o bem, temos a seguinte situação:

> (Situação 2)
> A sentença "o objeto da amizade é o bem" é verdadeira;
> A sentença "o objeto da amizade é o agradável" é falsa.

Poderíamos julgar que as duas situações conflitantes, Situação 1 e Situação 2, sugerem que, para Aristóteles, a mesma sentença muda de valor de verdade, de acordo com as circunstâncias. E esse resultado parece ser confirmado pelo que é dito nas *Categorias*: "o mesmo enunciado [*logos*] parece ser verdadeiro e falso. Por exemplo, se é verdadeiro o enunciado que diz que uma certa pessoa está sentada, depois de a pessoa se levantar, este mesmo enunciado será falso" (4a23-26, 2016).

Mais adiante:

> Os enunciados e as opiniões se mantêm de todos os modos completamente sem mudanças; é por a coisa [*pragma*] mudar que o contrário lhes advém. Pois o enunciado que diz que uma pessoa está sentada mantém-se; é pela mudança na coisa que ele se torna ora verdadeiro ora falso (4a34-b1, 2016, tradução ligeiramente modificada).

No entanto, Aristóteles é muito mais complexo do que as simplificações que tradicionalmente se atribuem às *Categorias* deixam antever. É claro que falta a Aristóteles um vocabulário consolidado com poder de expressar, de modo mais preciso e sem equívoco, inúmeras distinções que se tornam familiares ao longo de séculos de discussão filosófica. No entanto, a falta de vocabulário não é idêntica à falta de distinção entre noções envolvidas. Sobretudo, pode-se questionar se "*logos*" em 4a23ss – sobriamente traduzido como "enunciado" por Ricardo Santos – designa precisamente *sentença*.[6] Além do mais, julgar que as

[6] Contra interpretações precipitadas que tendem a tomar ao pé da letra as aparentes simplificações das *Categorias*, ver Ackrill (1963, p. 90-91). Ainda que "*logos*" seja entendido como *sentença*, nada garante que Aristóteles esteja a identificar ou conflacionar sentença e proposição. Ver Ackrill (1963, p. 91): "the sameness of a statement or belief is not guaranteed by the sameness of the words in which it is expressed; the time and place of utterance and other contextual features must be taken into account".

passagens acima citadas depõem contra minha interpretação depende de uma premissa bem controversa: a premissa de que a obra *Categorias* é conclusiva e definitiva sobre o assunto, como se mobilizasse de modo exaustivo todo o arsenal teórico reconhecido por Aristóteles.

Não cabe nos limites deste capítulo discutir essa premissa controversa.[7] Ressalto que há uma pergunta crucial para justificar minha proposta: por que Aristóteles considera verdadeira a sentença que, em cada situação, considera verdadeira? E por que essa mesma sentença, na outra Situação, passa a ser considerada falsa? Por que, na Situação 1, a sentença “o objeto da amizade é o agradável” é considerada verdadeira? Por que, na Situação 2, a mesma sentença, “o objeto da amizade é o agradável”, é considerada falsa?

Na Situação 1, a sentença “o objeto da amizade é o agradável” é considerada verdadeira porque o contexto determina que o referente do termo “amizade” é a amizade que se estrutura em torno dos prazeres corporais. Assim, é perfeitamente legítimo dizer que, para Aristóteles, o que se quer realmente dizer, com a sentença em questão *na Situação 1*, é que “o objeto da *amizade segundo o prazer* é o agradável”. Essa reformulação do uso da sentença na Situação 1 capta melhor aquilo que hoje costumamos chamar de conteúdo proposicional. E ela é obtida sem artifícios, pela análise das condições – e pela explicitação dos pressupostos – sob os quais o uso da sentença em questão gera uma proposição verdadeira.[8]

---

[7] Basta-me observar que a premissa é precipitada porque Aristóteles, longe de se dedicar ao assunto da mudança de propriedades dos enunciados em 4a23ss., apenas o pincela como algo que *prima facie* poderia comprometer a tese que lhe interessa (que é próprio da substância ser subjacente aos contrários e sofrer mudança entre contrários) (Ackrill, 1963, p. 90-91). Aristóteles tem muito mais a dizer sobre as relações entre linguagem e mundo.

[8] Aristóteles segue o mesmo método – analisar as condições e *explicitar os pressupostos* sob os quais o uso de uma dada sentença gera uma proposição verdadeira – em *Segundos Analíticos* 83a1-17, para sentenças corriqueiras da linguagem ordinária, como “o musical é branco”. Tratei disso em Angioni (2006, p. 114-124).

De igual modo, a sentença “o objeto da amizade é o agradável” é considerada falsa, na Situação 2, porque o contexto é diferente: trata-se de contexto no qual o referente do termo “amizade” é a amizade segundo o bem. Assim, é legítimo dizer que, para Aristóteles, o que realmente se quer dizer, com a sentença em questão *na Situação 2*, é que “o objeto da *amizade segundo o bem* é o agradável”, o que é cabalmente falso. E essa reformulação da sentença tal como usada na Situação 2 captura de modo mais preciso seu conteúdo proposicional.

Portanto, temos, *in abstrato*, a mesma sentença nas Situações 1 e 2. Trata-se da mesma sequência de letras etc. No entanto, como o contexto determina referentes distintos para o termo “amizade” em cada Situação, resulta que temos *dois usos distintos da mesma sentença* e, portanto, *duas proposições distintas*, com valores de verdade distintos.

2. Sentença e uso de sentenças

Como a discussão da amizade envolve a noção de *sentido focal* do termo “amizade”, convém ilustrar o ponto com outro exemplo.[9] É que o sentido focal impõe uma hierarquia entre as diversas formas de amizade, de tal modo que se poderia dizer que a sentença “o objeto da amizade é o agradável” seria falsa em *sentido estrito*, ao passo que a sentença “o objeto da amizade é o bem” seria verdadeira em *sentido estrito* (1236a22-32, b1-3; 1236b23-26). A rigor, não julgo que essas complicações comprometam o ponto que estou a defender. “Sentido *estrito*” muitas vezes é a expressão usada em Aristóteles como equivalente a “sentido que indica a forma mais básica”. No entanto, será útil desenvolver o mesmo ponto com um caso que não envolve sentido focal.

Em *De Anima* II.4, Aristóteles discute o processo biológico da alimentação. Deixando de lado detalhes que não interferem em

---

[9] “Sentido focal” (“focal meaning”) é o jargão introduzido por Owen (1957).

meus propósitos, o que interessa é que Aristóteles novamente compara duas teses que, à primeira vista, parecem incompatíveis entre si. Uma diz que a alimentação se dá pelo contrário (isto é, "algo se alimenta daquilo que lhe é contrário", [416a21-22, 31-34]), ao passo que outra tese diz que a alimentação se dá pelo semelhante ("o semelhante alimenta-se do semelhante", [416a29-31]). Como existem argumentos razoáveis em favor de cada uma das teses conflitantes, pode-se dizer que temos uma *aporia* (416a29), um impasse entre duas opções que parecem igualmente aceitáveis, mas incompatíveis entre si.

É útil esclarecer dois pontos: (i) os *relata* das relações de contrariedade e de semelhança são, por um lado, o organismo que se alimenta e, por outro, o alimento que o organismo consome; (ii) Aristóteles concebe o processo em questão não apenas como fonte de energia para manter o organismo em funcionamento, mas também como modo pelo qual o próprio organismo se constitui em suas diversas partes – isto é, o alimento se torna parte do próprio organismo que dele se alimenta.

Dito isso, o ponto crucial da solução que Aristóteles propõe para a aporia é muito simples: "alimento" pode referir-se a coisas bem distintas, ao longo de todo o processo que chamaríamos alimentação (416b3-5). Assim, pode-se chamar *alimento* aquilo que ingerimos, no estado em que se encontra quando o ingerimos (ou previamente à ingestão). Mas também pode-se chamar *alimento* aquilo que nosso aparelho digestivo já processou (ou "cozinhou", no dizer de Aristóteles) e que se encontra pronto para ser absorvido pelo nosso organismo.

Este exemplo ilustra a distinção: tomate é alimento de acordo com a primeira interpretação do termo, ao passo que quimo é alimento de acordo com a segunda interpretação do termo. Ora, o tomate é, em vários aspectos, *contrário* ao nosso organismo, no sentido de que possui propriedades contrárias às propriedades de nosso organismo – por exemplo, o tomate é frio, mas nosso organismo é quente. Por outro lado, o quimo é, em

muitos aspectos, *semelhante* ao nosso organismo no sentido de que possui propriedades semelhantes – por exemplo, ambos são quentes. Deixando de lado as bizarrices da teoria, o que importa é que essa ilustração basta para meus propósitos: há um contexto no qual se pressupõe que "alimento" se refere aos objetos externos que ingerimos, antes da ingestão. Nesse contexto, temos a seguinte situação:

> (Situação 1)
> A sentença "é o contrário que se alimenta do contrário" é verdadeira;
> A sentença "é o semelhante que se alimenta do semelhante" é falsa.

Mas há outro contexto, no qual se pressupõe que "alimento" se refere àquilo que já ingerimos e que nosso aparelho digestivo já *cozinhou* (416b7). Nesse contexto, temos a seguinte situação:

> (Situação 2)
> A sentença "é o contrário que se alimenta do contrário" é falsa;
> A sentença "é o semelhante que se alimenta do semelhante" é verdadeira.

O que nos interessa é o seguinte: se alguém perguntasse se é verdadeira ou falsa a sentença "o contrário se alimenta do contrário", a melhor resposta, de acordo com Aristóteles, seria esta: "depende do contexto", ou seja, "depende daquilo a que o termo 'alimentar-se' se refere". Essa estratégia de resposta, ainda que não seja equivalente à distinção de Strawson, parece muito bem ter-lhe inspirado. Fora de uma situação determinada em que são proferidas e usadas, as sentenças em questão não são verdadeiras nem falsas – mas não porque existiriam exceções à regra do terceiro excluído ou da bivalência, mas porque, a rigor, não se determina um conteúdo proposicional inequívoco, sobre o qual unicamente podem ser aplicados os predicados "verdadeiro" e "falso".

Assim, ao menos sob esse aspecto, "o atual rei da França é careca" consiste em uma sentença semelhante a "o objeto da amizade é o agradável" ou "o semelhante alimenta-se do semelhante".[10] Enquanto entidades linguísticas abstratas, isto é, fora de um contexto de proferimento e uso, elas não expressam algo suficientemente determinado para ser portador dos predicados "verdadeiro" e "falso". Apenas quando um dado contexto de proferimento (e uso) determina os referentes das expressões é que tais sentenças expressam um conteúdo proposicional completo – e apenas nesses contextos é que elas podem ser consideradas como verdadeiras ou falsas.

3. Falando claro: "não entendi"

Dizer que Aristóteles não tinha clareza sobre a distinção entre sentença e conteúdo proposicional é ignorar diversas de suas teses. Por exemplo: a teoria da argumentação apresentada nos *Tópicos* envolve a distinção entre, de um lado, sentenças (abstratamente tomadas) e, de outro, uso de sentenças em contextos específicos. Suponha uma discussão em que um interlocutor pergunta:

> – "o objeto da amizade é o agradável"?

Se o respondedor opta por uma resposta determinada, em termos de "sim" ou "não", é porque apostou que seu interlocutor pressupõe uma determinada interpretação para a expressão-chave, "amizade" – ou em termos de amizade segundo o prazer, ou em termos de amizade segundo o bem etc. É dado ao respondedor dizer "não entendi", se ele não compreende qual é a interpretação exata que se pressupõe para a expressão-chave, "amizade", e se as respostas para a questão formulada variam de acordo com a

---

[10] Ver o que Strawson (1950, p. 328) diz da sentença "the table is covered with books".

interpretação desse termo. Ao propor essa resposta indeterminada, "não entendi", o respondedor quer certificar-se de que a sentença em questão tem em mira a amizade em algum de seus tipos determinados (por exemplo, a amizade segundo o prazer, ou a amizade segundo o bem) – pois somente assim é que se pode atribuir à sentença original um conteúdo proposicional completo e, por conseguinte, é somente assim que se pode admitir a sentença como verdadeira ou falsa – e, a rigor, é apenas a sentença *enquanto usada de um modo particular* que afirma algo verdadeiro (ou falso).

Aristóteles formula esse ponto com clareza em uma divertida passagem dos *Tópicos*:

> Deve-se enfrentar [a questão] de modo semelhante no caso daquilo que se diz de vários modos e de maneira indistinta. Visto que é permitido ao respondedor, quando ele não entende, dizer 'não entendo', e visto que, quando [a pergunta] se diz de vários modos, não é necessário que o respondedor nem concorde nem negue, é evidente, em primeiro lugar, que não se deve hesitar em dizer 'não entendi', quando aquilo que foi dito não é claro. É que muitas vezes [o respondedor] enfrenta uma dificuldade, quando aceita algo, embora não tenha sido perguntado de modo claro (160a17-23, texto de Ross).

Em contrapartida: "quando o objeto da pergunta ('*to erotomenon*') for claro e simples, deve-se responder ou 'sim' ou 'não'" (160a33-34, texto de Ross).

Quando aquilo que precisamente se perguntou (isto é, o conteúdo proposicional da pergunta) for claro e distinto, bem como simples (no sentido de que não comporta múltipla interpretação), o respondedor não deve hesitar em responder 'sim' (se aceitar como verdadeira a proposição que é objeto da pergunta) ou 'não' (se rejeitar tal proposição como falsa). Poder-se-ia dizer que os *Tópicos* apenas descrevem regras do debate dialético, em vez de propor exatamente uma teoria da proposição. Mesmo assim, podemos afirmar que, para Aristóteles, as atitudes do

respondedor, em termos de 'sim', 'não', ou 'não entendo', seguem (ou pressupõem) uma filosofia da linguagem que prevê três situações: a pergunta (e, portanto, a sentença interrogativa):

> (1) ou expressa uma proposição que é verdadeira (ou endoxical, isto é, aceita como verdadeira);[11]
> (2) ou expressa uma proposição que é falsa;
> (3) ou falha em especificar um objeto suficientemente determinado e, por isso, falha em expressar uma proposição que pudesse ser legítima portadora dos predicados 'verdadeiro' ou 'falso'.

Por outro lado, o que ocorre em situações como as que descrevemos nas passagens da *Ethica Eudemia* e do *De Anima* é que uma mesma sentença, em virtude de expressões que a compõem, pode exprimir várias proposições distintas, com valores de verdade distintos. Vejamos:

> Se aquilo que foi dito ['*to legomenon*', sc. o objeto da pergunta] for compreensível, mas comportar vários modos, então: (i) se aquilo que foi dito [*sc.* o objeto da pergunta] for ou verdadeiro ou falso em todos os casos, deve-se assentir ou negar de modo simples; (ii) contudo, se for falso em um caso, mas verdadeiro em outro caso, deve-se replicar com a indicação adicional de que aquilo que foi dito se diz de vários modos e que um caso é falso, ao passo que o outro é verdadeiro." (160a23-28).

Como se sabe, Strawson foi um leitor atento de Aristóteles. Minha sugestão é que ele certamente não ignorou que, para Aristóteles, a melhor resposta para a pergunta "o atual rei da França é careca?", seria nesses termos: "não entendi".[*]

---

[11] A rigor, o debate dialético lida com proposições *aceitas* – os *endoxa* –, não com proposições *verdadeiras*, mas esse ponto não interfere no meu argumento (embora seja de suma importância para a discussão sobre a dialética); o respondedor dirá "sim" se a proposição lhe parecer um *endoxon*, mas ela é um *endoxon* porque alguém (ou algum grupo relevante) a toma como verdadeira. É o ponto (3) que quero enfatizar aqui, o qual de certo modo não depende de se tomar (1)-(2) como envolvendo ou a noção de *endoxical* ou a noção de *verdadeiro*.

[*] Agradeço a Rodrigo Guerizoli pela leitura cuidadosa de versão preliminar deste texto.

Referências

Ackrill, John. *Aristotle: Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Angioni, Lucas. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

Bekker, I. *Aristotelis Opera*. Berlim: Georg Reims, 1831, vol. II.

Berti, Enrico. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.

Gildersleeve, B. L. *Syntax of Classical Greek*. New York: American Book Company, 1900, vol. 1.

Karbowski, Joseph. *Aristotle's Method in Ethics: Philosophy in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Owen, G. E. L. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle. In: Nussbaum, M. (ed.). *Logic, science and dialectic*. Londres: Duckworth, 1986.

Ross, W. D. *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Ross, W. D. *Aristotle: De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Santos, Ricardo. *Aristóteles: Obras Completas/Categorias e Da Interpretação*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2016.

Strawson, Peter. On Referring. In: *Mind,* 59, 1950.

Zillig, Raphael. Dialética e o método da ética em Aristóteles, *Revista de Filosofia Antiga,* 12, v. 1, 2018.

3

Strawson e Descartes

Plínio Junqueira Smith

Strawson é, a meu ver, um filósofo elegante, equilibrado e moderado. Elegante, porque escreve de uma maneira clara, refinada, fluente, desenvolvendo até uma pontuação que lhe é peculiar; equilibrado, porque elabora um pensamento filosófico que integra em uma única visão diferentes áreas da filosofia, como lógica, metafísica e epistemologia, sem privilegiar nenhuma delas; e moderado porque, lidando com doutrinas aparentemente opostas,[1] reconhece seus respectivos méritos e incorpora o que cada uma tem de positivo, mesmo que não as aceite inteiramente.

Essas características se mostram na atitude de Strawson diante da filosofia e da história da filosofia. Strawson aliou, como poucos, um grande conhecimento de história da filosofa e uma profunda reflexão filosófica sobre os temas mais difíceis. Essas duas facetas do seu pensamento acham-se inextricavelmente ligadas. O caso de Descartes é, a meu ver, exemplar dessa simbiose. Um dos assuntos mais conhecidos da filosofia de Strawson é sua crítica a Descartes, em particular à sua doutrina de que o ser humano é um composto de mente e corpo. Embora não tenha elaborado uma interpretação cuidadosa da filosofia de Descartes, como fez com a de Kant (Strawson, 1966), Strawson a discute ou menciona Descartes inúmeras vezes em várias obras e, com frequência, essa discussão crítica ocupa um lugar central na sua reflexão.

---

[1] Por exemplo, externismo e internismo ou, ainda, teoria correspondencialista da verdade e teoria coerentista da verdade.

Convém reconhecer, desde logo, que Strawson não pretende, em nenhum momento, interpretar a filosofia de Descartes ou representar fielmente o seu pensamento. Talvez se possa dizer que Strawson o trata da mesma maneira que trata Leibniz (Strawson, 1959/2019, capítulo 4): apresenta uma posição filosoficamente interessante e suficientemente próxima à de Descartes para poder discutir com profundidade a ideia que lhe interessa. Ainda que diga ser bem conhecido que a concepção a ser apresentada é a de Descartes, Strawson imediatamente acrescenta uma nota na qual deixa claro tratar-se antes de uma concepção comumente atribuída a Descartes, seja essa exatamente a dele ou não: "Ou, pelo menos, se supõe isso amplamente a ponto de justificar que a chamemos de a concepção cartesiana" (1959/2019, p. 94/133, nota 1).[2]

A comparação do pensamento de Strawson com a filosofia de Descartes pode parecer simples, pois em geral Strawson se refere a Descartes como o principal representante de uma doutrina a ser rejeitada. Uma tal comparação, portanto, se resumiria à crítica que Strawson dirige à concepção cartesiana do ser humano como uma substância pensante. Ora, de fato, é comum encontrarmos comparações exatamente nessa direção, que já teria sido exaustivamente estudada, comentada e discutida por inúmeros filósofos. Certamente, qualquer tentativa de comparação desses dois filósofos deve ressaltar essa crítica, que é fundamental no pensamento de Strawson e que atinge o âmago da filosofia cartesiana. A interpretação mais comum é a de que haveria uma franca oposição entre eles. O próprio Strawson parece encorajar essa interpretação, pois, num texto em que a crítica à filosofia cartesiana é o tema central, apresenta-se a si mesmo como um "anti-cartesiano" (1974, p. 190, 191, 194).

Minha intenção é avaliar qual o âmbito e o grau exato dessa crítica que Strawson faz de Descartes. Para fazer essa avaliação,

---

[2] A interpretação tradicional encontra-se exemplarmente elaborada em Ryle (1949). Para uma crítica dessa interpretação tradicional na filosofia anglo-saxã do dualismo cartesiano, ver Baker e Morris (1996).

seguirei uma ordem cartesiana, por assim dizer. Seguirei os tópicos tais como aparecem na obra de Descartes (em particular, nas suas *Meditações*) e, em seguida, apresentarei a posição de Strawson. Começarei com a ideia de um projeto filosófico e, a partir do contraste entre dois projetos, abordarei a questão do método filosófico. Em seguida, passarei às principais doutrinas cartesianas, examinando as discussões críticas em que Strawson se distancia delas. Entre os principais tópicos, merecem atenção: o projeto filosófico, o ceticismo cartesiano (ou idealismo "problemático"), o dualismo cartesiano e os corpos materiais. No fim, farei um balanço geral dos resultados alcançados, avaliando a interpretação de que Strawson é um filósofo anti-cartesiano.

1. Dois projetos metafísicos e a questão do método

Descartes é caracterizado por Strawson como um filósofo que tem a intenção de rever nosso esquema conceitual, isto é, de corrigir e melhorar nossas crenças sobre o mundo (1959/2019, p. 9/13). Origina-se, dessa intenção, um projeto de revisão geral dessas crenças com o objetivo de produzir um conjunto de crenças verdadeiras a respeito das coisas, crenças que deverão estar justificadas pela reflexão filosófica e, portanto, que constituiriam um conhecimento inabalável (Descartes, 1996/1980, p. 13/85).[3] O que põe em marcha a filosofia cartesiana, portanto, é um projeto revisionista do nosso saber.

A esse tipo de projeto filosófico, Strawson contrapõe um projeto mais modesto, mas ainda assim bastante complexo, de somente descrever nosso esquema conceitual. Não é sua intenção substituir crenças falsas por crenças verdadeiras, nem sustentar crenças aceitas, mas injustificadas, por meio de uma argumentação filosófica que provasse que são verdadeiras. Basta-lhe entender

[3] Cito, primeiro, a edição original; sempre que houver uma tradução brasileira, insiro, após a barra, o ano e a página da referência em português.

como as nossas crenças formam um conjunto coerente, como nossos conceitos mais básicos estão articulados uns com os outros e, dessa maneira, entender a razão fundamental pela qual nós pensamos o mundo como o pensamos. Embora mais modesta, a tarefa do filósofo descritivista também é árdua.[4]

Como cada tipo de filósofo se propõe a fazer executar um projeto diferente, é natural que cada um proceda de uma maneira diferente: a diferença entre esses dois projetos filosóficos conduz a uma diferença nos métodos. Como realizar cada um desses projetos, como levá-los adiante? Pode-se distinguir, na filosofia cartesiana, dois tipos de método. De um lado, um método destrutivo, o método da dúvida; e, de outro, um método construtivo, pelo qual Descartes estabelece as suas doutrinas. Na próxima seção, veremos a crítica de Strawson ao método da dúvida hiperbólica e, nas demais seções, sua crítica a algumas doutrinas cartesianas resultantes de seu método positivo. Nesta seção, pretendo somente indicar como e em que sentido a metafísica revisionista de Descartes pode auxiliar na tarefa de descrever nosso esquema conceitual.

Poder-se-ia pensar que o método do filósofo descritivista é descrever a linguagem ordinária e, dessa maneira, mapear o nosso esquema conceitual. Mas, como reconhece Strawson, esse método é limitado, se se tem a intenção de descrever a estrutura subjacente do nosso pensamento, pois, neste caso, o uso da linguagem ordinária mais pressupõe do que exibe essa estrutura (1959/2019, p. 9-10/14). Se se pretende descrever o esquema conceitual, se o objetivo é revelar conexões conceituais, então será preciso de outro método. Strawson, que eu saiba, nunca explicitou claramente qual seria o seu método. Correspondentemente, a crítica de Strawson a Descartes não somente será ao menos em parte diferente tanto das de Ryle (1949) ao dualismo cartesiano quanto das de Austin (1961, 1962) ao

---

[4] Para uma avaliação da relação entre a metafísica descritiva e a tradição filosófica metafísica, ver Hacker (2003).

ceticismo cartesiano e à sua concepção de percepção, como ele fará um uso diferente da metafísica revisionista de Descartes.

Parece-me, contudo, que a metafísica revisionista tem um papel importante, talvez mesmo essencial, a desempenhar nessa descrição da estrutura do nosso pensamento. Justamente por tentar rever certas características fundamentais do nosso esquema conceitual, a metafísica revisionista nos faz enxergar mais longe do que a mera descrição dos usos comuns da linguagem. Nesse sentido, Strawson reconhece que a tarefa da metafísica descritiva recebe inestimável ajuda da metafísica revisionista (1959/2019, p. 9/13). Pode-se talvez levantar a suspeito que um dos métodos da metafísica descritiva é investigar cuidadosamente o que o metafísico revisionista sustenta. Caso essa suspeita seja correta, pode-se entender com mais facilidade como Strawson foi capaz de aliar a filosofia à história da filosofia. Com efeito, a história da filosofia está repleta de filósofos revisionistas, cujo estudo contribuiria para a desejada descrição.

Sempre se insistiu na oposição de Strawson ao dualismo cartesiano.[5] Pode parecer que a ideia central do capítulo "Pessoas" do *Indivíduos* (1959/2019, p. 87-116/123-164) é, precisamente, rejeitar a tese cartesiana de que somos a união de duas substâncias essencialmente diferentes: uma substância pensante (a mente) e uma substância extensa (o corpo próprio). A aceitação desse dualismo substancialista engendraria uma série de problemas, como o problema cético do mundo exterior, para o qual Strawson estaria buscando uma solução.

Strawson, no entanto, não estava primariamente interessado em refutar a tese dualista de Descartes por si mesma, como se seu objetivo fosse estabelecer outra tese em seu lugar; ou, então, oferecer uma "solução" a um problema cético (1992/2002, p. 63/89), como se estivesse dando uma resposta a esse problema, tal como Descartes dava (1985/2019, p. 2/12, 7/18). Um metafísico

[5] Ver, por exemplo, Brown (2006) e Gallina (2015).

descritivista não tem essa intenção, essa não é, a seu ver, a tarefa da filosofia. Ele não põe tese nenhuma, apenas descreve nosso esquema conceitual. Nessa descrição, ele identifica como um conceito básico da estrutura de nosso pensamento o de "pessoa". A questão que surge é a de saber até que ponto se poderia compreender o caráter fundamental desse conceito sem a crítica ao dualismo cartesiano. Ora, talvez não seja impossível conceber que se possa fazer essa descrição sem nenhuma interlocução com as metafísicas revisionistas. Strawson nunca defendeu a ideia de um único método e, provavelmente, entendia que se poderiam empregar diferentes métodos.[6] No entanto, o exame crítico dessas metafísicas que pretendem melhorar ou corrigir nosso esquema conceitual ajuda a percebermos a lógica de nosso pensamento e a conexão de nossos conceitos.

Se as considerações acima estiverem corretas, a discussão de Descartes ganha um estatuto especial: dar-se conta das dificuldades do dualismo cartesiano é a melhor maneira de iluminar nosso conceito de pessoa. Longe de selecionar o dualismo cartesiano meramente como alvo, como se se tratasse de um erro crasso a ser evitado, esse dualismo emerge como aquela forma de metafísica revisória, cujas propostas de alteração de nosso esquema conceitual permitem esclarecer um conceito fundamental. Assim, o dualismo cartesiano é uma metafísica revisionista que desempenha um papel fundamental na metafísica descritiva de Strawson, pois é talvez a filosofia que mais permite ressaltar o lugar central em nosso pensamento ocupado pelo conceito de pessoa.

2. A crítica à dúvida metódica de Descartes

Strawson distingue-se de Descartes não somente pelo objetivo que busca ao filosofar, como vimos na seção anterior, mas

[6] Para uma discussão da questão do método de "análise", ver Strawson (1962).

também no que isso implica quanto ao ponto de partida para o filosofar. Descartes (1996/1980, p. 14-18/85-89) entende que, para essa revisão completa de nossas crenças, é preciso, antes de tudo, começar por levantar dúvidas a seu respeito, examinando a força e o alcance de cada uma delas. Essas crenças correspondem a como as coisas são no mundo independente de nós? O mundo é tal como nós pensamos que é? Nossas percepções representam adequadamente as coisas que existem no mundo? E, ainda mais radicalmente existiria um mundo que causa em nós essas percepções? Tais são os problemas que a perspectiva revisionista de Descartes coloca para o filósofo em primeiro lugar.

Segundo Strawson, Descartes teria inaugurado essa postura na qual a questão filosófica fundamental é a de saber se nossas representações (basicamente: nossas crenças e nossas percepções) correspondem a um mundo externo. Em *The Bounds of Sense*, Strawson sugere que a ideia de uma mente isolada do mundo poderia ser o resultado de uma reflexão filosófica, mas não seu ponto de partida (1966, p. 19). Kant chamou essa postura cartesiana de idealismo problemático. Para Strawson, essa postura não seria exclusiva de Descartes, mas seria compartilhada por outros grandes filósofos modernos, como Locke, Berkeley e Hume. Com efeito, o ceticismo metodológico que se pretende o ponto de partida de todo filosofar constitui uma tese fundamental do empirismo; a seu ver, haveria mesmo "uma obsessão do empirista clássico com os conteúdos privados da consciência" (1966, p. 19). Não surpreende, então, que a crítica a essa faceta do cartesianismo aparece, em *Análise e metafísica*, como uma crítica dirigida ao empirismo (1992/2002, capítulos 5 e 6). O que seria aparentemente somente uma crítica do empirismo é, também, uma crítica do cartesianismo; afinal, "a tradição mentalista, subjetivista inaugurada por Descartes.. num estilo diferente acaba por dominar o empirismo clássico de Locke, Berkeley, Hume e dos seus sucessores" (1992/2002, p. 74/101). Desse modo, o idealismo "problemático" que Kant atribui a Descartes é bem mais geral do

que parece à primeira vista, caracterizando boa parte dos filósofos modernos.[7]

Mas o que haveria de problemático, no entender de Strawson, nesse idealismo "problemático"? Não parece natural que a filosofia, como um exercício do pensamento crítico, deva submeter nossas crenças a esse crivo da razão? Se assim for, nada mais natural do que esse ceticismo cartesiano a respeito das nossas crenças comuns. No entanto, para Strawson, devemos ser céticos a respeito desse ceticismo cartesiano. A estratégia escolhida por Strawson para lidar com essa forma de ceticismo não é investigar cada um dos argumentos céticos invocados por Descartes em sua primeira meditação (a ilusão dos sentidos, o sonho e o Deus enganador); sua estratégia é atacar a ideia mesma que está por trás desses argumentos todos ou, pelo menos, dos argumentos do sonho e do Deus enganador.

Em *The Bounds of Sense*, Strawson dedica muitas páginas, como não poderia deixar de ser, para entender como Kant critica a posição cartesiana, que pressupõe a separação entre o interno e o externo, com privilégio da perspectiva interna (1966, p. 125-128). O resultado dessa interpretação é a de que não se pode separar, como Descartes pretenderia, um mundo subjetivo e interno, que seria autônomo e anterior do ponto de vista cognitivo, e um mundo objetivo e externo, acessível somente por meio de uma inferência com base em nossas representações. O que o idealista problemático, ou cético cartesiano, supõe é que seria possível termos todas as experiências que temos mesmo que o mundo fosse totalmente diferente do que é. Essa possibilidade, aos olhos de Strawson, que se deve rejeitar; ao menos, ela não corresponde às nossas maneiras usuais de pensar a nossa relação com o mundo. Esse fosso aberto pelo cético cartesiano envolve uma má compreensão da percepção. O principal problema, então, é que Descartes, assim como Hume, não teria compreendido

[7] Ver, a esse respeito, Porchat (1986a) e Smith (2017, p. 257-270).

adequadamente o que é a experiência. "Supõe-se que filósofos tão diferentes em outros aspectos como Descartes e Hume são parecidos a esse respeito, são igualmente culpados desse fracasso [de não apreender as condições da possibilidade da experiência em geral" (1966, p. 19). Para que se possa levantar essa dúvida geral sobre todas as nossas crenças, baseado na ideia de que nossas percepções poderiam ser as mesmas e o mundo externo ser não apenas totalmente diferente, mas talvez até inexistente, é preciso conceber a experiência do mundo de maneira que não apreende como nós comumente a pensamos. É preciso fazer uma revisão do conceito mesmo de percepção.

Uma descrição adequada de nosso conceito comum de percepção mostraria que a possibilidade aventada por Descartes em seu método da dúvida não é, de fato, uma possibilidade a nosso alcance. Em primeiro lugar, para ter uma experiência do mundo, uma pessoa tem de estar situada nesse mundo, tem de estar imersa nele. O mundo não é algo que está, por assim dizer, fora de nós; nós é que estamos dentro dele. Em seguida, é preciso reconhecer que nossas percepções dependem de uma relação causal com o mundo: os corpos materiais e os eventos que ocorrem agem sobre nós e produzem em nós percepções do que nele ocorre, já que somos passivos em nossa experiência do mundo. Como veremos na próxima seção, uma adequada compreensão da experiência do mundo exige que se leve em conta também a ação que exercemos sobre os objetos, assim como nossa relação com outras pessoas numa sociedade (1992/2002, p. 77-81/104-109).

Finalmente, deve-se notar que, de outro lado, a percepção depende de nossas capacidades conceituais, de modo que as percepções são proposicionalmente estruturadas, por assim dizer. "A natureza da nossa própria experiência perceptiva, da experiência sensível, é inteiramente condicionada pelos juízos que nos dispomos a fazer sobre o mundo objetivo quando temos essa experiência" (1992/2002, p. 62/87). Não haveria, assim, uma experiência do mundo que não fosse permeada por conceitos que

se referem a objetos comuns. "A relação dos conceitos com a experiência é particularmente íntima no caso dos conceitos comuns, triviais, pré-teóricos, em cujos termos formulamos nossos juízos perceptivos originários" (1992/2002, p. 62/87). Nesse sentido, não haveria um discurso que se referisse às nossas representações mentais que fosse independente de nosso discurso sobre as coisas.

Embora apareça no contexto de uma interpretação de Kant, a crítica a um idealismo "problemático" como o ponto de partida metodológico do filosofar é claramente endossada por Strawson (1966, p. 19). A condenação dessa ideia, segundo a qual a filosofia deveria justificar nossas crenças sobre um suposto mundo exterior a partir de dados privados da consciência individual, integra a parte boa do sistema kantiano, aquela que deve ser retida, não da parte podre, que deve ser abandonada. Strawson está não somente interpretando Kant, mas também selecionando aquelas ideias que deveriam ser preservadas pela filosofia. Ao colocar-se ao lado de Kant, Strawson rejeita um aspecto importante do pensamento cartesiano. Se, portanto, essa descrição genérica da experiência que seres humanos têm do mundo é correta, segue-se que a dúvida metódica proposta por Descartes não tem, e não pode ter, como resultado a suspensão universal do juízo sobre todas as nossas crenças a respeito do mundo exterior.

Poder-se-ia pensar que, para o problema cético levantado por Descartes, Strawson estaria oferecendo uma solução. Mas Strawson explicitamente recusa tal interpretação do seu pensamento. Se sua descrição é correta, o problema sequer surgiria (1992/2002, p. 64/89).[8] Talvez, se pensássemos que tal descrição deveria ser entendida como uma resposta ao cético cartesiano, seríamos levados a pensar que não se trata de uma boa

---

[8] Nota-se, neste ponto, a influência de Austin (1961, 1962), cuja obra contribuiu para diminuir a importância das questões céticas na filosofia analítica, sobre Strawson. Um vivo interesse na tradição cética começou a voltar com o importante artigo de Thompson Clarke (1972) e com a obra de Stanley Cavell (1979), mas recobrou força com o já clássico livro de Barry Stroud (1984).

resposta. Não se trataria, afinal, de uma petição de princípio contra o cético cartesiano? Se este coloca em dúvida a existência do mundo exterior, qual a força de um argumento que pressupõe essa existência?[9] Por isso mesmo, Strawson tem uma proposta mais elegante, pois vê o cético cartesiano como nos convidando "para sair da estrutura do esquema conceitual que possuímos – e então justificá-la a partir duma posição privilegiada extrínseca. Mas não existe nenhum lugar para onde ir; essa posição extrínseca privilegiada simplesmente não existe [..] Traço tão-somente as linhas que ligam as várias partes da estrutura" (1992/2002, p. 64/89). Strawson, portanto, recusa um convite; não é sua intenção justificar nosso esquema conceitual, nem reconstrui-lo de dentro, isto é, com base em uma parte privilegiada e segura justificar a outra parte. Ao criticar esse método de duvidar, sua intenção é precisamente a de entender melhor nosso conceito comum de percepção.[10]

3. A crítica à mente cartesiana

Na filosofia cartesiana, o método da dúvida deve levar ao reconhecimento de uma primeira verdade: o *cogito*, expresso pela proposição "eu sou, eu existo". Ao duvidar de todo conhecimento que teríamos dos corpos materiais, Descartes (1996/1980, p. 18-23/91-95) *concebe* a sua própria existência como imaterial; posteriormente, ele pretende estabelecer que a mente é realmente distinta do corpo próprio a ela substancialmente unido. Além disso,

[9] Essa é, por exemplo, a avaliação de Fogelin (1994/2017, p. 186-187/244-245). Ver também o célebre artigo de Stroud (2000). Strawson (1985/2008, p. 5-10/15-21) veio a modificar a sua posição sobre o ceticismo cartesiano em face das críticas de Stroud. Em vez de criticar o ceticismo como incompreensível por ser uma posição contraditória (1959/2019, p. 34-35/48-49), Strawson passou a admitir que era uma posição inteligível, mas vã e inútil, porque não podemos abandonar nossas crenças mais básicas (1985/2008, p. 10-14/21-26). Para uma discussão crítica, ver Black (1998) e Brown (2006, p. 143-146). No entanto, o argumento anticético que se expôs no corpo do texto permaneceu constantemente aceito por Strawson.

[10] Para uma análise mais geral dessas críticas de Strawson ao ceticismo, ver Smith (2015).

Descartes entende que a essência, ou atributo principal, da mente é o pensamento, de forma que todos os demais estados mentais são concebidos como modificações do pensamento.

Se, de um lado, rejeitou o método mesmo que deveria nos levar ao reconhecimento do *cogito*, Strawson também rejeitará o suposto resultado a que leva esse método. Aqui, mais uma vez, nota-se a apropriação de Kant por Strawson, quem examina os argumentos de Kant contra a ideia de que a mente é uma substância pensante (1966, p. 162-169; Brown, 2006, p. 115-117). O idealismo "problemático" de Descartes tem como pressuposto, mais do que como conclusão, a ideia de que a mente é uma substância pensante distinta do corpo físico, que não passaria de uma substância extensa; haveria uma distinção essencial entre mente e corpo. São justamente as teses de que a mente é algo permanente e, portanto, uma substância (tese ontológica) e de que a mente só tem acesso às suas próprias modificações (tese epistemológica) que permitem a Descartes supor que se deve partir somente de como as coisas aparecem para nós em nossas representações mentais para, depois, inferir algo a partir delas sobre o mundo exterior dos objetos físicos.[12] Conforme ao projeto mesmo de separar, na filosofia kantiana, a parte ruim, ligada ao idealismo transcendental, da parte boa, Strawson oferece uma interpretação de Kant na qual seus argumentos contra Descartes não dependem do idealismo transcendental. Aqui, no entanto, não estamos primariamente interessados na reconstrução da filosofia kantiana feita por Strawson[13], além disso encontramos uma minuciosa discussão de Descartes, sem a mediação kantiana, em outros textos de Strawson.

O principal exame da doutrina cartesiana do *ego* aparece no capítulo 3 de *Indivíduos*, embora também seja desenvolvido no seu artigo "Self, Mind and Body" (Strawson, 1974). Ora, essa doutrina

[12] Ver, a esse respeito, Porchat (1986b) e Smith (1999; 2017, p. 271-274).

[13] Ver, neste livro, o capítulo dedicado a Strawson e Kant.

emergirá como uma distorção da nossa maneira usual de conceber o ser humano. Descartes trata o conceito de mente como um conceito primário, assim como o de corpo material; o ser humano seria o resultado da combinação dessas duas substâncias, cada uma com sua essência ou com o seu atributo principal. Na próxima seção, tratarei dessa suposta combinação. Agora, cabe enfocar a crítica específica a um dos lados dessa dicotomia: denunciar que mente não é um conceito primário ou básico, mas mostrar que, no nosso esquema conceitual ou na estrutura do nosso pensamento, mente é um conceito que depende do conceito de pessoa. Primeiro, temos um conceito de um particular que é uma pessoa, isto é, um único particular ao qual atribuímos tanto predicados mentais (está triste, tenta resolver um problema de matemática) quanto predicados físicos (está sentado, tem 1,73m de altura). Desses particulares, que são pessoas, pode-se dizer que elas têm mentes. Noutras palavras, não se trata de negar que os seres humanos tenham mentes, nem de dizer que é impossível conceber uma mente sem um corpo, mas se trata de dizer que, quando falamos de mentes, pensamos primariamente em seres aos quais atribuímos esses dois tipos de predicados.

É importante notar que essa mente, cuja concepção depende da concepção prévia de uma pessoa, não terá como atributo principal (ou essência) o pensamento. No caso dos predicados mentais, os predicados que atribuem pensamento não desempenham o papel central que Descartes lhes atribui; o essencial, por assim dizer, no domínio mental não é o pensamento. Para Strawson, os predicados mais importantes que nos permitem falar da mente de uma pessoa são os predicados ligados às ações dessas pessoas, como ir passear, enrolar uma corda, jogar bola e escrever uma carta (1959/2019, p. 110-115/156-162; 1986a, p. 104-109). A ideia mesma de uma essência desaparece; Strawson nem sequer chega a subscrever essa distinção genérica e imprecisa entre dois tipos de predicados. De qualquer forma, os predicados que descrevem ações ocupam um lugar central para entendermos

a mente de uma pessoa. Essa é uma consequência natural da ideia de que somos primariamente pessoas imersas num mundo de corpos materiais e dotadas de um corpo próprio.

Também é uma consequência natural a ideia de que as pessoas interagem umas com as outras e essa interação em sociedade é fundamental para entendermos as mentes das pessoas. “Se o sujeito é um homem no mundo, parece necessário que o seu mundo seja essencialmente um mundo social” (1992/2002, p. 81/109). Já vimos como a linguagem desempenha um papel crucial, segundo Strawson, para a nossa percepção do mundo. Ora, a linguagem é uma “arte social”, para falar como Quine. Strawson enfatiza que o objeto de sua análise filosófica é “nosso” esquema conceitual, que se trata de elucidar a estrutura conceitual do “nosso” pensamento (1992/2002, p. 81/109). Em *Indivíduos*, Strawson defende essa ideia de maneira mais precisa, argumentando contra o mentalista cartesiano que não se podem entender os predicados em primeira pessoa se não se entender também os predicados em terceira pessoa (1959/2019, p. 94-98/132-139). Desse ponto de vista, uma pessoa não é capaz de entender “eu estou com dores” se não for capaz de entender, e atribuir, “ele está com dores” (e vice-versa). Dessa forma, Strawson rejeita também um problema derivado da posição cartesiana, que Descartes mal teria explorado: o problema das outras mentes (Avramides, 2001, capítulo VIII). Essa descrição da relação entre os predicados mentais em primeira e terceira pessoa de Strawson gozou de muito prestígio.

Mas também aqui não se trata de rejeitar por completo a doutrina cartesiana do *cogito*, como se se tratasse de substitui-la por uma teoria mais adequada do ser humano. Deve-se ver a crítica de Strawson como uma maneira de alcançar uma descrição mais profunda do nosso conceito de pessoa. Nesse sentido, a ideia de uma mente separada do corpo não é denunciada como uma ideia contraditória ou absurda, mas somente se diz que é uma ideia secundária ou derivada. Trata-se, então, de reconduzir essa ideia

ao seu devido lugar em nosso esquema conceitual, de situá-la dentro da estrutura do nosso pensamento, reconhecendo-lhe que tal ideia é cabível, desde que não extrapole seu lugar secundário. Como nos outros casos, foi a discussão crítica da metafísica revisionista de Descartes que permitiu a Strawson desenvolver sua descrição da articulação de conceitos básicos da estrutura do nosso pensamento.

Ora, o próprio Strawson desenvolveu algumas especulações (não muito otimistas, diga-se de passagem) sobre o que seria a vida de uma mente sem corpo (1959/2019, p. 115-116/162-164). Uma tal mente poderia, talvez, continuar observando o que se passa no mundo, mas não poderia interceder nele; não poderia adquirir novos pensamentos, mas poderia se lembrar do que lhe aconteceu. No entanto, sendo a memória como é, essa mente iria se esquecendo do que viveu quando era uma pessoa e, aos poucos, sus vida ficaria reduzida a um quase nada, a umas poucas lembranças. Essa, a seu ver, não é uma suposição inconsistente ou contraditória; é, de fato, possível pensar essa situação, mas não devemos nos esquecer de que a ideia de uma mente sem corpo ("descorporificada") é uma ideia secundária, que depende da ideia de pessoa. O problema seria supor que o conceito de mente é primário e, dessa maneira, atribuir-lhe coisas que não se poderiam atribuir, caso reconheçamos o seu lugar em nosso esquema conceitual.

4. A crítica ao dualismo cartesiano

Quando, em sua segunda meditação, pretende estabelecer sua primeira verdade, a de que ele existe e é uma substância pensante, Descartes (1996/1980, p. 21-21/94-95) ainda não afirma a separação real da mente e do corpo. Tal afirmação somente ocorrerá muito depois, na sexta meditação. Nessa, Descartes (1996/1980, p. 62/134) argumentará que mente e corpo são duas substâncias realmente distintas. Mas ele estabelece também que,

de fato, o ser humano é uma união substancial composta dessas duas substâncias heterogêneas (1996/1980, p. 64/136).

É comum julgar-se que Strawson se opõe frontalmente a Descartes a respeito do dualismo substancialista. Notei que o próprio Strawson parece encorajar essa interpretação e, num certo sentido, o capítulo "Pessoas", do *Indivíduos*, é certamente o ponto alto dessa crítica. Assim, oposição certamente há, mas talvez menos forte do que se supõe. Examinemos essa possibilidade com mais detalhe.

Já vimos que, contra a substância pensante de Descartes, Strawson defende que o conceito de pessoa é básico, não podendo ser analisado em duas substâncias real e essencialmente distintas. O conceito de uma mente, ao contrário, depende do conceito de pessoa; assim como também depende do conceito de pessoa o conceito de corpo próprio. Ora, àquilo a que se atribuem predicados mentais e predicados corporais é um e o mesmo particular: uma pessoa. Nesse sentido, pode-se dizer que a descrição de Strawson do ser humano como uma pessoa e a doutrina cartesiana do ser humano como um composto de duas substâncias diferem bastante.

Mas será que se opõem frontalmente? Poder-se-ia, talvez, argumentar que, em *Ceticismo e naturalismo*, Strawson trata do problema mente-corpo, fazendo uma longa crítica da tese da identidade mente-corpo e do reducionismo (1985/2008, p. 51-68/65-83). Tanto quanto Descartes, portanto, Strawson recusaria seja a tese da identidade entre a mente e o corpo, como a tese do reducionismo. Mas, é claro, o fato de combater um mesmo adversário não faz de Strawson um dualista como Descartes, pois a recusa da tese da identidade e do reducionismo não implica a aceitação da tese das duas substâncias (1985/2008, p. 67/82).

Vejamos a questão por outro ângulo. A distinção real entre mente e corpo estabelecida por Descartes significa somente que, na união substancial que somos, mente e corpo são separáveis, mas não separados de fato (1996/1980, p. 62/134). Para Descartes,

Deus poderia separar a mente do corpo, mas disso não se segue que, em nossa existência, essas duas substâncias estejam separadas (1996/1980, p. 64/136). Ainda que não seja concebida como algo básico, a união substancial não parece tão distante do conceito de pessoa. Além disso, Strawson insiste na ideia de que se atribuem tanto predicados mentais como predicados corporais à mesma coisa. Ora, não somente Descartes dizia que esses predicados são atribuídos à união substancial (embora, é claro, em última análise se deveria distinguir entre os predicados que se atribuem à mente e os que se atribuem ao corpo próprio), mas também distinguia duas classes de predicados. Strawson, como vimos, não entende que a distinção entre os dois tipos de predicados seja uma distinção entre duas classes bem definidas de predicados; nem que, quanto aos predicados, os estados e eventos mentais sejam todos modificações do pensamento. Strawson não somente não pensa que exista uma essência do mental, como também promove os predicados de ação a um lugar central para falarmos da mente de uma pessoa. Ainda assim, não deixa de ser surpreendentemente próxima da doutrina cartesiana a descrição de uma pessoa como aquele particular ao qual se atribuem tanto predicados mentais quanto predicados corporais.

Strawson, na verdade, parece consciente de que Descartes, em alguma medida, aproximou-se do conceito de pessoa ao pensar o ser humano como uma união substancial. Inversamente, pode-se dizer que Strawson, em alguma medida, também concede razão a Descartes. Talvez se possa dizer, portanto, que a distância entre esses dois filósofos é menor do que parece à primeira vista, no que tange à questão do dualismo mente-corpo.

A respeito da relação entre a mente e o corpo Strawson faz uma divertida especulação sobre a relação entre, de um lado, nossas percepções e, de outro, o que se poderia passar no domínio do corpo (1959/2019, p. 90-94/127-132). Ele argumenta que a relação entre nossas percepções (eventos mentais) e o corpo próprio é uma relação contingente. Suponha que a experiência

perceptiva seja dependente de três corpos diferentes (A, B e C), não apenas de um só. Para que a experiência se produza, é preciso de uma combinação de três fatores: onde o corpo A está; para onde estão virados a cabeça e os olhos do corpo B; se os olhos de C estão abertos ou fechados. Assim, se A está no quarto de dormir, sendo que B está no jardim e C está no trabalho, a mente só poderá perceber o que se passa no quarto de dormir. E se B está olhando para a direita com os olhos voltados para a frente (enquanto A e C poderiam estar olhando para a esquerda), então a mente verá o que está diante de A (digamos, um espelho e não a porta do quarto). Finalmente, se C está com os olhos abertos (quando A e B poderiam estar de olhos fechados), então ele poderá ver, por exemplo, sua própria nuca, se a nuca estiver refletida no espelho. Essa possibilidade mostraria que a relação de fato que a mente tem com o corpo próprio é uma relação contingente.

De um lado, essa especulação, cujo resultado é mostrar que a relação (causal) entre a mente e o corpo próprio é contingente, parece pressupor uma dicotomia cartesiana entre a mente e o corpo. Poder-se-ia pensar que essa pressuposição contradiz a descrição feita por Strawson de que somos uma pessoa com atributos tanto mentais como físicos. Esse argumento de Strawson não recorreria uma ideia que ele mesmo rejeitará mais adiante? Parece-me que não. Já vimos que Strawson não se impede de especular sobre como seria uma vida mental após a morte do corpo, sobre como seria a vida de uma mente "descorporificada". Ora, assim como nada impede de pensarmos como seria uma mente separada do corpo, desde que tenhamos em vista que se trata de um conceito secundário, tampouco alguma coisa nos impedirá de pensar a relação da mente com o corpo, desde que preservemos seu estatuto secundário. Ora, essa hipótese "dualista" não nega, ao contrário, explora, características fundamentais do nosso conceito comum de percepção, a saber, o fato de que estamos imersos no mundo (dele fazemos parte) e há relações causais entre nós e o mundo. Tudo o que Strawson faz é supor que

essas relações não se limitam a um corpo só, mas a três. Uma tal especulação serve, não para defender um dualismo cartesiano, mas tão somente para descrever que a relação causal é contingente.

De outro lado, essa natureza contingente da relação certamente não implica que há uma relação de exterioridade entre a mente e o corpo, mas é uma relação peculiar que a mente tem com um único corpo, de cuja peculiaridade, lembra-nos Strawson (1959/2019, p. 90/127), Descartes (1996/1980, p. 64/136) revelou-se sensível ao dizer que a mente não está no corpo como o piloto está em seu navio: se o casco sofre um dano, o piloto nada sente; quando o corpo próprio se fere, no entanto, a pessoa sente uma dor. Tanto para Strawson, como para Descartes, o corpo próprio é o único que causa sensações na mente. Não apenas a mente não se reduz ao corpo, mas também a mente está unida a um único corpo; e unida de uma maneira causal. Embora tenha percebido essa íntima relação entre a mente e o corpo próprio, Descartes, no entanto, não teria sido capaz de manter-se fiel à sua percepção ao elaborar a sua doutrina sobre o ser humano.

5. Corpos materiais: características visuais e táteis

Resta-nos considerar o último aspecto das doutrinas cartesianas que dizem respeito à nossa comparação, ainda que Strawson tenha dedicado pouca atenção ao que diz Descartes sobre os corpos. Strawson aparentemente não concorda também com a doutrina cartesiana dos corpos materiais, a outra categoria básica descrita em *Indivíduos*. Aqui, a crítica não seria a de que Descartes teria transformado um conceito primário em um conceito secundário, pois Descartes efetivamente reconhece que corpos materiais são básicos em nosso pensamento. O erro de Descartes teria sido o de descrever essa categoria de maneira insuficiente. Vejamos isso mais de perto.

Descartes (1996/1980, p. 23-25/96-97) entende que os corpos, inclusive o corpo próprio, são uma substância extensa,

enquanto as demais propriedades dos corpos seriam somente modificações da extensão. Para Descartes, corpos materiais ocupam espaço e, enquanto tal, suas propriedades seriam aquelas que dizem respeito à extensão que ocupam. Dado que a extensão é a essência dos corpos materiais, então estes seriam essencialmente ocupantes tridimensionais do espaço; e, portanto, teriam determinadas propriedades como forma, movimento, tempo, número; e não teriam determinadas outras propriedades, como cor, gosto, cheiro e as demais qualidades secundárias.

Poder-se-ia perguntar se os corpos materiais, tal como Descartes os concebe, poderiam desempenhar o papel que desempenham em na estrutura do nosso pensamento somente com essas características. Ora, seguindo essa linha de pensamento, para identificarmos e reidentificarmos particulares em nosso esquema conceitual, é preciso que a categoria básica deva ter determinadas características, pois esses particulares básicos precisam ser capazes de sustentar uma armação espaçotemporal única dentro da qual esses particulares são identificados e reidentificados. Não bastariam características espaciais visuais, mas também seriam necessárias características táteis, como a resistência. Se, de fato, essa for uma condição necessária para que os corpos materiais sejam, ou possam ser, particulares básicos em nosso esquema conceitual, então a descrição cartesiana dos corpos materiais será insuficiente, pois uma exigência mais rigorosa se faz necessária (1959/2019, p. 39-40/54-55; 1992/2002, p. 65/90-91). Se essa for a posição de Strawson, então sua descrição dos corpos materiais diferirá da doutrina cartesiana acerca desses mesmos corpos.

Embora não rejeite inteiramente essa possível objeção à descrição cartesiana dos corpos materiais, Strawson, no entanto, não a endossa; antes, ele parece escolher um caminho mais elegante e mais cauteloso. Em vez de rejeitar explicitamente a doutrina cartesiana dos corpos materiais como ocupantes tridimensionais de espaço, ele prefere definir os corpos materiais

de maneira mais ampla, admitindo que meros ocupantes do espaço, mas sem características táteis, como a resistência, fazem parte de nosso conceito comum de corpo. Essa concepção menos rigorosa dos corpos materiais, no entanto, não impede seu argumento geral, cuja conclusão é a de que os corpos materiais são os particulares básicos que possibilitam a identificação e a reidentificação em nosso esquema conceitual (1959/2019, p. 40/56-57).

Strawson volta à relação entre corpos materiais e características táteis no capítulo “Sons” (1959/2019, p. 65/91), mas, até onde posso ver, sem nenhuma implicação direta para a doutrina cartesiana dos corpos materiais. Para Strawson, nosso conceito de corpo material não precisa ser visual; pode ser tátil também. O caso dos cegos deixa patente essa possibilidade. Por certo, se trata de uma noção empobrecida, mas ainda assim é uma noção de corpo material e, assim, teríamos uma concepção espacial. Como seu interesse é num mundo puramente auditivo, e não tátil, Strawson pouco fala sobre a importância das características táteis para os corpos materiais. Assim, tudo leva a crer que, para Strawson, características táteis fazem parte de nosso conceito de corpo material, embora não somente não lhe sejam essenciais, como até bastariam para um conceito empobrecido de corpo material. Em geral, em nossa experiência, características táteis aparecem associadas às cinestésicas e também às visuais, compondo um todo articulado. Mas, certamente, Descartes teria deixado de lado, portanto, determinadas características que efetiva, mas não necessariamente, fazem parte dos corpos materiais. Seu erro teria sido, não o de uma descrição insuficiente para se ter algum conceito de corpo material, mas somente incompleta em relação ao nosso conceito comum de corpo. Um erro menor, e talvez desculpável, porque a ocupação tridimensional do espaço basta para o conceito de corpo material e talvez consista na sua parte mais importante, ainda que não esgote esse conceito.

6. Considerações finais

É hora de retomarmos nossas análises e fazer um balanço geral para podermos avaliar a interpretação de que Strawson é um filósofo anti-cartesiano. Comecei por notar que Strawson e Descartes têm dois projetos filosóficos diferentes. Ora, essa diferença elimina, em certo sentido, a rivalidade entre eles: duas metafísicas revisionistas podem competir entre si, se propõem revisões do nosso esquema conceitual que levam a concepções opostas; mas uma metafísica revisionista pode ser útil para uma metafísica descritiva. Vimos que, para realizar a tarefa descritiva, um dos métodos de que Strawson lança mão é a discussão minuciosa de determinadas metafísicas revisionistas, como a de Descartes. A atitude de Strawson, portanto, não é a de combater Descartes, mas de aproveitar-se de suas reflexões sutis e profundas para descrever a estrutura real do nosso pensamento.

Tendo essa utilidade em vista, comparei diversos aspectos da metafísica cartesiana com a de Strawson. A primeira comparação dizia respeito ao ponto de partida da filosofia. Pareceu-me que Strawson não estava interessado em estabelecer, contra a dúvida cética cartesiana, que o ponto de partida do filosofar é o de uma mente num mundo físico e social. É certo que esse é o ponto de partida de Strawson (1959/2019, p. 15/21), mas ele não pretende justificar que esse seja o ponto de partida de sua descrição metafísica. Não era sua intenção dar uma resposta a um problema cético. Se o ponto de partida de Descartes levava ao problema cético do mundo exterior, o ponto de partida de Strawson passa ao largo desse problema. Havia, ainda, um ganho nessa discussão com Descartes: a razão para essa divergência permitiu a Strawson esclarecer o conceito de percepção. Mostrar como e por que o problema cético não surge nos leva a compreender melhor as condições de nossa experiência do mundo.

Também com relação à doutrina cartesiana da mente, a suposta oposição se mostrou menos radical do que usualmente se supõe, já que Strawson não recusa a possibilidade de uma mente

"descorporificada", mas somente aceita esse conceito como secundário e dependente do conceito de pessoa. A ideia mesma de dois tipos gerais de predicados, fundamental em Descartes, não deixa de ter uma clara repercussão em Strawson, ainda que sem nenhum essencialismo. Vimos até que a ideia cartesiana de uma "união substancial" não está muito longe da ideia de uma pessoa. Por outro lado, a especulação feita por Strawson sobre a relação contingente, causal e íntima entre a mente e o corpo atesta mais proximidade entre Strawson e Descartes do que se diz com frequência.

Finalmente, no que diz respeito ao conceito de corpo material, revelou-se que a crítica de Strawson dizia respeito mais ao caráter incompleto da doutrina cartesiana da substância extensa do que a uma insuficiência, como se os corpos materiais – concebidos por Descartes como ocupantes tridimensionais do espaço - não pudessem cumprir as exigências para permitir uma armação espaçotemporal na qual se identificam e se reidentificam particulares; esse conceito cartesiano de corpo parece cumprir as exigências. No entanto, uma descrição adequada do nosso conceito comum de corpo deve incluir aspectos que Descartes deixou de fora.

Em face desses resultados, qual deve ser a nossa conclusão? Nunca houve dúvidas de que Descartes foi um interlocutor fundamental para Strawson executar uma parte importante do seu projeto de uma metafísica descritiva. A questão é sobre o papel exato desempenhado por Descartes. Diz-se, com frequência, que Strawson é um inimigo da filosofia cartesiana, como se tivesse o objetivo de refutá-lo e, no lugar do dualismo cartesiano, sustentar a tese de que somos uma pessoa. As análises precedentes contribuem para termos uma visão mais nuançada e mais complexa dessa relação, na qual se constatam não somente muitas e profundas divergências, mas também uma interlocução que gera resultados frutíferos e até algumas afinidades ou, pelo menos, discordâncias menos radicais. Essa postura diante da filosofia cartesiana é um bom exemplo da elegância, do equilíbrio e da moderação do pensamento de Strawson, esse notável filósofo inglês.

Referências

Austin, John L. Other Minds. In: Austin, John L. *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1961. (Tradução brasileira: Outras mentes, coleção Os Pensadores, segunda edição São Paulo: Editora Abril, 1980).

Austin, John L. *Sense and sensibilia*. Oxford: Oxford University Press, 1962. (Tradução brasileira: *Sentido e percepção*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 1993).

Avramides, Anita. *Other Minds*. London and New York: Routledge, 2001.

Baker, Gordon; Morris, Katherine. *Descartes' Dualism*. London and New York: Routledge, 1996.

Black, Andrew G. Naturalism and Cartesian Skepticism. In: L. E. Hahn (ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, 1998.

Brown, Clifford. *Peter Strawson*. Montreal and Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2006.

Cavell, Stanley. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Clarke, Thompson. The Legacy of Skepticism. In: *The Journal of Philosophy*, 69, 20, 1972.

Descartes, René. 1996. *Meditations Métaphysiques*. Ch. Adam et P. Tannery (eds.). *Oeuvres complètes* IX. Paris: Vrin. (Tradução brasileira: *Meditações metafísicas*, tradução de Bento Prado Jr. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1980).

Fogelin, Robert J. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press, 1994. (Tradução brasileira: *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*. Tradução de Israel Vilas Bôas. Salvador: Editora da UFBA, 2017.)

Gallina, Albertinho Luis. Strawson e Descartes. In: Conte, Jaimir; Gelain, Itamar (orgs.). *Ensaios sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

Hacker, Peter M. S. On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics. In: Hans-Joachan Glock (ed.) *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Porchat, Oswaldo. Saber comum e ceticismo. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP, (1986a), 2007.

Porchat, Oswaldo. Ceticismo e mundo exterior. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP, (1986b), 2007.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Penguin, 1949.

Smith, Plínio J. Uma solução cética para o problema do mundo exterior. In: *Discurso,* 30, 1999. (Republicado em: *Do começo da filosofia e outros ensaios*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005; e na Revista *Sképsis* 5: 41-76, 2010).

Smith, Plínio J. Strawson e o ceticismo em *Individuals*. In: Conte, Jaimir; Gelain, Itamar Luís (orgs.). *Ensaios sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

Smith, Plínio J. *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: Editora da UNESP, 2017.

Strawson, Peter F. *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*. London and New York: Routledge and Kegan Paul, (1959) 1974. (Tradução brasileira: *Indivíduos: um ensaio de metafísica descritiva*. Tradução: Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Editora da UNESP, 2019).

Strawson, Peter F. Analyse, Science et Métaphysique. *La Philosophy Analytique*, Cahiers de Royaumont. Paris: Les Édition de Minuit, 1962. (Tradução espanhola: Análisis y metafísica descriptiva. Tradução de J. L. Zofío. *La concepción analítica de la filosofia*. J. Mugerza (ed.). Madrid: Alianza Universidad, 1981).

Strawson, Peter F. *The Bounds of Sense: An essay on Kant's* Critique of Pure Reason. London and New York: Routledge, 1966.

Strawson, Peter F. Self, Mind and Body. In: *Freedom and Resentment and Other Essays*. London and New York: Routldge and Kegan Paul, 1974.

Strawson, Peter F. *Skepticism and Naturalism: some varieties*. New York: Columbia University Press, 1985. (Tradução brasileira: *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2008).

Strawson, Peter F. *Analysis and Metaphysics: An introduction to philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1992. (Tradução brasileira: *Análise e metafísica: uma introdução à filosofia*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002).

Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Stroud, Barry. Transcendental Arguments. *Understanding Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

4

Strawson e Hume

Itamar Luís Gelain
Cristina de Moraes Nunes
Jaimir Conte

A filosofia de P. F. Strawson é marcada pelas contribuições de diversos filósofos que inspiraram o desenvolvimento de seu próprio pensamento. Em sua autobiografia, *Um fragmento de autobiografia intelectual*, Strawson reconhece o lugar central de Kant na configuração de sua filosofia. Ele menciona ainda as influências de Russell, Moore, Ryle, Austin, Grice e, finalmente, destaca a concepção de Wittgenstein. Embora Kant e Wittgenstein tenham sido talvez os filósofos que mais exerceram influência sobre o pensamento de Strawson, podemos rastrear a inspiração, a influência ou a motivação exercida por outros importantes nomes da tradição filosófica. A esse respeito, podemos destacar o papel que David Hume desempenhou como fonte de inspiração para as abordagens de Strawson, particularmente em relação ao ceticismo. Podemos notar isso tanto na discussão sobre a indução que ele travou nos anos cinquenta, bem como, e de modo especial, na abordagem do problema do mundo externo que o ocupou nos anos oitenta. Assim sendo, Hume é uma presença constante na trajetória filosófica de Strawson embora isso apareça de modo mais claro não tanto no seu uso da estratégia transcendental (em *Individuals* e *The Bounds of Sense*) mas sobretudo na estratégia naturalista (adotada em *Skepticism and Naturalism*). Embora essas estratégias sejam diferentes e se possa discutir a (in)compatibilidade do transcendental e do naturalismo no

projeto da metafísica descritiva de Strawson, nosso objetivo limita-se a ressaltar a importância de Hume para o pensamento de Strawson no que concerne às questões céticas e às questões morais, uma vez que Strawson não esconde que extrai de Hume parte de seu naturalismo.

1. Indução e naturalismo

Quando Strawson publicou em 1985 *Skepticism and Naturalism* os seus críticos reagiram imediatamente apontando que, em linhas gerais, ele teria abandonado os argumentos transcendentais inspirados em Kant, após as críticas de Stroud (1968), para agora buscar refúgio no naturalismo de Hume e de Wittgenstein. Na verdade, consideramos que Strawson apenas retoma um recurso naturalista inspirado em Hume para enfrentar o problema da indução. Na obra de 1985 Strawson aplica essa abordagem naturalista para todos os alvos do ceticismo (indução, mundo externo, outras mentes e a realidade do passado).

Putnam (1998) deixou isso claro quando assinalou que a tendência de Strawson a apelar a Hume não é um elemento novo no seu pensamento, mas algo presente desde o início de sua obra. De modo especial, sugere Putnam, pode-se notar isso nos debates de Strawson com Salmon sobre o problema da indução, em 1958. Todavia, mesmo antes desse debate com Salmon podemos encontrar indícios naturalistas na obra *Introduction to Logical Theory*, de 1952, e uma clara influência de Hume aparece mais especificamente na seção, "Justification of Induction", que compõe o último capítulo da obra. Strawson discutiu o problema da indução em *Introduction to Logical Theory*, de 1952, em "On Justifying Induction", de 1958, e em *Skepticism and Naturalism*, de 1985. Consideramos que nesses três textos, apesar de ter perseguido objetivos e alvos diferentes quando os escreveu, Strawson oferece uma abordagem da indução de uma vertente naturalista.

Em *Introduction to Logical Theory*, Strawson apresentou uma "possível saída" para o problema da indução que mais tarde ficou conhecida como *solução analítica* (Snowdon, 2001). Para uma adequada compreensão da abordagem de Strawson acerca da indução é preciso ter presente, no entanto, em primeiro lugar, que ele não tem por objetivo justificar racionalmente o método indutivo nem resolver o problema da indução. O que ele faz é mostrar que a indução funciona e que, portanto, devemos aceitá-la compulsoriamente. Em segundo lugar, que Strawson considera o problema da indução como um pseudoproblema derivado de um uso equivocado de conceitos como o de racionalidade e de justificação. Assim considerada, a resposta de Strawson ao problema da indução consistiria mais propriamente numa dissolução do problema, na medida em que sublinha que a indução não é assunto de justificação, uma vez que ela mesma compõe as crenças básicas do esquema conceitual com o qual operamos.

Em *Introduction to Logical Theory*, Strawson utiliza os termos *racional* (rational) ou *razoável* (reasonable) para se referir ao uso da indução e não ao próprio método indutivo, introduzindo assim uma distinção entre a racionalidade da indução (que ele não discute), e a racionalidade do uso da indução. Para entender essa distinção, suponhamos que uma pessoa afirme que tem "bons motivos" ou "boas razões" para acreditar que o sol vai nascer todas as manhãs. Se alguém lhe perguntasse o que ela quer dizer com "bons motivos" ou "boas razões" para acreditar que o sol vai nascer todas as manhãs, uma resposta satisfatória poderia ser a seguinte: 'ao longo de minha ampla e variada experiência notei que o sol nasceu todas as manhãs até hoje, com exceção de alguns dias em que não pude percebê-lo por motivos meteorológicos.' Ao afirmar isso, essa pessoa estaria claramente afirmando que possui evidência indutiva ou respaldo indutivo para justificar racionalmente sua crença de que o sol vai continuar nascendo todas as manhãs. Portanto, quando usamos expressões como "ter bons motivos", "ter boas razões", "ser racional", percebemos que

tais expressões têm como significado "usar a indução" (Strawson, 1952; Snowdon, 2001).

De acordo com Strawson, é uma *proposição analítica* aquela que afirma que é racional ou razoável crer num enunciado a partir do grau de evidência que temos para sustentá-lo. Nesse sentido, o grau de evidência que temos a favor de uma generalização é forte proporcionalmente ao número de instâncias favoráveis e a variedade de contextos nos quais foram encontradas essas instâncias (Strawson, 1952). Desse modo, "perguntar se é razoável confiar nos procedimentos indutivos equivale a perguntar se é razoável tornar proporcional o grau de nossas convicções devido à força das nossas evidências. Esse é o significado de 'ser razoável' nesse contexto" (Strawson, 1952, p. 259).

De um modo geral, aqueles que se propuseram a apresentar uma solução ao problema da indução incorreram na tentativa de transformar os processos indutivos em dedutivos, buscando uma premissa geral oculta, ou seja, uma lei da uniformidade da natureza. Entretanto, Strawson esclarece que a fonte desse desejo de encontrar algum fato acerca da constituição do universo que justifique a indução, ou que prove que ela é racional, consiste numa confusão ou numa assimilação de duas questões diferentes "cujas respostas são respectivamente, uma questão não linguística e uma questão de significados" (Strawson, 1952, p. 260).

Para explicar essa confusão ou assimilação Strawson (1952) se vale das seguintes proposições:

> I – (O universo é tal que) a indução continuará sendo bem-sucedida.
> II – A indução é racional (ou razoável).

A proposição I consiste numa crença de fato sobre como o mundo é, bem como numa proposição contingente, pois, o conceito de caos não é autocontraditório. Além disso, a proposição I é uma conclusão baseada em razões indutivas, ou seja, no fato de que até hoje sempre foi assim e que parece que não temos evidência de que

será de outra maneira. Portanto, o êxito da indução se apoia na própria constituição do mundo, ou seja, na lei da uniformidade da natureza (Strawson, 1952).

A proposição II, por sua vez, não é um fato sobre o mundo e nem mesmo uma proposição contingente, mas uma proposição analítica ou "*a priori*" (Strawson, 1952, p. 262). Quando Strawson afirma que a indução é racional ou razoável ele não está afirmando que a racionalidade da indução depende de um fato do mundo como condição de sua verdade. "A indução é racional ou razoável" significa que a racionalidade da qual se fala é a racionalidade do uso da indução e não da indução enquanto tal. E o uso da indução é racional na medida em que temos "bons motivos", "boas razões", "indícios fortes" ou "evidência indutiva" para concluirmos algo.

Afirmar que o procedimento indutivo é racional não significa afirmar que ele nos oferece uma garantia de sucesso amparado num fato do mundo. A confusão da qual falamos anteriormente consiste justamente em equiparar racionalidade com sucesso. Strawson separa o conceito de racionalidade do conceito de sucesso. Nesse sentido, ele afirma que num universo caótico a indução não deixaria "de ser racional" (Strawson, 1952, p. 262), pelo fato de nossos procedimentos indutivos não serem bem-sucedidos. Num tal universo seria racional abandonar a formação de expectativas específicas e esperar apenas irregularidades. Assim, como a racionalidade não implica sucesso, o procedimento indutivo não deixaria por isso de ser racional num universo caótico, uma vez que num ambiente de irregularidades a irregularidade seria a regra e, portanto, esperaríamos evidentemente novas irregularidades. Esse raciocínio indutivo consiste numa "indução de ordem superior" (Strawson, 1952, p. 262).

Até esse momento nos referimos ao uso da indução, mas não à própria indução. Para abordar essa questão, Strawson propõe uma analogia. Suponhamos que uma pessoa indague, num sentido jurídico, se uma lei é legal. Essa pergunta evidentemente parece não fazer sentido. Uma vez que ser legal significa estar de acordo com a

lei, qualquer dúvida com relação à legalidade da lei não faz sentido. Nas palavras de Strawson: "não tem sentido interrogar se a lei do país, se todo o sistema legal, é ou não legal" (Strawson, 1952, p. 257). O que podemos saber é se uma ação estava de acordo com a lei, mas não podemos saber se a própria lei é legal. Com a indução ocorre a mesma coisa, ou seja, podemos saber se uma crença está justificada, mas não faz sentido perguntar se a indução está justificada. Brown (2006, p. 46), ao traduzir a abordagem de Strawson, afirma que "a demanda por uma justificação para a indução não tem sentido". Ou melhor, não faz sentido perguntar se a indução é racionalmente justificada, da mesma maneira como não faz sentido perguntar se uma lei é legal. Ora, perguntar se a indução é racionalmente justificada é um equívoco, pois a indução é um dos padrões que usamos para justificar racionalmente nossas crenças, como vimos acima. Desse modo, "qualquer método satisfatório para descobrir algo sobre o não observado se justifica necessariamente por meio da indução" (Strawson, 1952, p. 259). Por conseguinte, parece que não faz sentido querer justificar a própria indução, pois não é possível justificar a própria fonte de nossas decisões racionais, uma vez que ela exerce um papel de fundamentação em nossa racionalidade (Strawson, 1952; Costa, 2013).

Como assinalamos acima, Strawson não tem o objetivo de justificar a indução. Sua renúncia de justificar a indução alinha-se à abordagem oferecida por Hume, que, segundo Strawson, também não procurou justificá-la (Strawson, 1958). Numa entrevista concedida a Susana Badiola em 2002, Strawson declarou que a verdade analítica do significado de 'razoável' tem sua origem em nossa *inclinação natural* para operar desse modo (Badiola, 2003a). Ele reforça essa posição na réplica a Salmon (1958), "On Justifying Induction", onde afirma que não existe um problema acerca da indução. Nós não aceitamos ou excluímos a indução por meio de raciocínios, tampouco elegemos os cânones básicos da formação de crenças. Os processos indutivos são *naturais* e não convenções ou escolhas arbitrárias (Strawson, 1958, p. 21). Baseado em Hume,

Strawson (1958, p. 21) afirma que pelo fato de estarmos "comprometidos pela Natureza com os 'cânones básicos' da indução, somos conduzidos pela Razão a elaborar com base nisso nossos procedimentos e políticas indutivas".

No final da sua réplica a Salmon, Strawson arremata sugerindo que: "Se se afirma que o problema da indução existe e que Hume o expôs, dever-se-ia acrescentar que ele o resolveu" (1958, p. 21). Putnam (1998) teria questionado essa afirmação, de tal modo que na réplica a Putnam, Strawson respondeu da seguinte maneira: "Putnam parece entender que eu acredito que existe tal problema e que Hume o solucionou [..]. É Salmon quem crê que há esse problema e que deveria ser solucionado. Considero que Hume acertadamente descartou por completo a ideia desse problema" (Strawson, 1998, p. 289). Em seu clássico ensaio, *Freedom and Resentment* de 1962, Strawson faz novamente uma observação muito sugestiva a respeito do problema da indução e sua relação com Hume:

> O comprometimento humano com a formação indutiva de crenças é original, natural, não racional (não irracional), algo que de forma alguma escolhemos ou podemos renunciar. Contudo, a crítica e a reflexão racionais podem refinar os critérios e sua aplicação, fornecer "regras para julgar sobre a causa e o efeito". *Desde que Hume esclareceu os fatos, as pessoas têm resistido sempre a aceitá-los*. (1974, p. 23; 2015, p. 267, itálico nosso).

Desse modo, a partir de uma matriz humeana, Strawson defende a inevitabilidade dos processos indutivos. A indução não é assunto de justificação, pois ela é uma crença que faz parte de nosso esquema conceitual. Nesse sentido, a indução se encontra fora de nossa competência racional e crítica pelo fato de, junto com outras crenças, ajudar a definir o próprio campo no qual se exercita essa competência racional e crítica (Strawson, 1985; 2008). Buscar justificar a indução é como perguntar: a lei é legal? Com isso Strawson não está asseverando que não é possível

justificar racionalmente uma crença particular. O que ele está explicitando é que continuaremos a seguir padrões indutivos, seja no nosso mundo ou num universo caótico, uma vez que a indução não é o melhor caminho que dispomos para chegar a proposições verdadeiras, mas, talvez, "o único caminho que realmente temos à nossa disposição" (Badiola, 2003a, p. 47).

2. Strawson herdeiro de Hume

Strawson reconhece em Hume uma vertente naturalista, na medida em que Hume contrasta a ineficácia da razão cética com a inevitabilidade e indispensabilidade de algumas crenças naturais. Segundo Strawson, Hume teria limitado as pretensões da razão a determinar os fins da ação, isto é, a "razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas" (Hume, 2000, p. 451/ T 2.3.3.4). De igual modo, Hume também teria limitado as pretensões da razão a determinar a formação das crenças no que se refere às questões de fato e de existência (Strawson, 1985; 2008). Para Hume, segundo a interpretação de Strawson, todos os argumentos, tanto a favor como contra o ceticismo, são ineficazes e inúteis, simplesmente porque "não *podemos deixar* de crer na existência dos corpos e *não podemos evitar* a formação de crenças e expectativas em conformidade geral com as regras básicas da indução" (Strawson, 1985, p. 11; 2008, p. 22). Hume teria recorrido à natureza para dizer que essas crenças se impõem naturalmente, ou seja, "a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir" (Hume, 2000, p. 216/T 1.4.1.7). Nesse sentido, mesmo no caso de um ceticismo total que professa que tudo é incerto, ou mais especificamente, que os juízos ou raciocínios humanos são falíveis, isso não destrói as crenças que se tem, pois, "quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo *total*, na verdade debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na

tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia antes implantado em nossa mente, e tornado inevitável" (Hume, 2000, p. 216/T 1.4.1.7). Segundo Strawson (1985; 2008), esse mesmo modo de proceder contra o ceticismo total é adotado por Hume para proceder também contra o ceticismo a respeito do mundo externo.

Todavia, depois de ter reconhecido essa vertente naturalista na filosofia de Hume, Strawson detecta nessa mesma filosofia "uma flagrante inconsistência entre princípio e prática" (Strawson, 1985, p. 12; 2008, p. 23). Essa inconsistência entre princípio e prática ocorre porque Hume, após ter afirmado que a existência dos corpos deveria ser tomada como dada em todos os raciocínios, não a toma como dada nos raciocínios sobre a causalidade. De tal modo que as discussões sobre a causalidade, como se sabe, encaminham Hume para o ceticismo. Strawson aponta que essa posição de Hume possui uma tensão não resolvida, a qual é reconhecida por ele próprio no final do livro I do *Tratado da natureza humana* (Hume, 2000). Na verdade, Hume está convencido de que o ceticismo deixado pelas investigações teóricas só pode ser curado com a vida cotidiana. Em vista disso, ele afirma: "estou pronto a lançar ao fogo todos os meus livros e papéis, e resolvo que nunca mais renunciarei aos prazeres da vida em benefício do raciocínio e da filosofia" (Hume, 2000, p. 301-2/T 1.4.7.10).

Diante dessa tensão não resolvida no pensamento de Hume, Strawson pensa que é possível falar de dois Humes: do Hume cético e do Hume naturalista. O naturalismo professado por Hume apresenta-se, segundo Strawson, "como um refúgio de seu ceticismo" (Strawson, 1985, p. 12; 2008, p. 24). Mais do que referir-se a dois Humes, Strawson refere-se a dois níveis de pensamento em Hume, ou seja, ao nível do pensamento filosoficamente crítico (o do Hume cético) e ao nível do pensamento empírico cotidiano (o do Hume naturalista). No primeiro nível, "Hume nos deixa com um ceticismo irrefutável" (Strawson, 1985, p. 13; 2008, p. 25); já no segundo nível ele teria

declarado "que as pretensões do pensamento crítico são completamente anuladas e suprimidas pela Natureza, por um inevitável comprometimento natural com a crença: com a crença na existência dos corpos e nas expectativas baseadas na indução" (Strawson, 1985, p. 13; 2008, p. 25). Sem dúvida, o que interessa a Strawson é o Hume naturalista, pois este teria ensinado que o ceticismo não deve ser enfrentado por meio de argumentos, mas, ignorado e abandonado porque é inútil e não tem poder contra a força da natureza, isto é, "contra a nossa disposição naturalmente implantada para a crença" (Strawson, 1985, p. 13; 2008, p. 25). Além disso, Strawson reconhece que as dúvidas céticas não são totalmente inúteis, já que elas podem proporcionar "um entretenimento inofensivo, um passatempo para o intelecto" (1985, p. 13; 2008, p. 25). Todavia, conceber o ceticismo como um entretenimento inócuo para o intelecto não significa concebê-lo como infértil, pois, ele pode proporcionar reflexões úteis para o nosso esquema conceitual. Isso lembra Kant (1980a), para quem o ceticismo é um lugar de reflexão e não de morada.

Na opinião de Strawson (1985, p. 40; 2008, p. 51) em *Skepticism and Naturalism*, os argumentos racionais contra ou a favor do ceticismo são "ineficazes e inúteis, uma vez que nossa disposição natural para acreditar nos pontos questionados pelos céticos é absolutamente imperiosa e inescapável – nem abalada pelos argumentos céticos nem reforçada por contra-argumentos racionais". As razões argumentativas que utilizamos "para justificar a indução ou a crença na existência dos corpos não são, nem chegam a ser, *nossas* razões para sustentar essas crenças; não existe algo como *as razões pelas quais sustentamos* essas crenças" (Strawson, 1985, p. 19-20; 2008, p. 32). Segundo a posição naturalista de Strawson (1992, p. 94) "não é com base em tais razões que neste momento aceito essas proposições", pois, "há coisas que sei demasiado bem para precisar ter razões correntes para acreditar nelas, *bem demais* para acreditar nelas *por causa de razões*" (Strawson, 1992, p. 94). Assim, as crenças questionadas

pelo ceticismo estão para além da competência racional e tentar combater as dúvidas céticas através de argumentos que deem sustentação a essas crenças, "é simplesmente mostrar uma total incompreensão do papel que elas desempenham em nossos sistemas de crenças" (Strawson, 1985, p. 19; 2008, p. 32). A sugestão de Strawson é que a maneira correta de enfrentar as dúvidas céticas não é combatê-las por meio de argumentos racionais, mas mostrar que elas são inúteis, irreais e enganosas, uma vez que "o que temos aqui são comprometimentos originais, naturais e inevitáveis que nós nem escolhemos nem podemos renunciar" (Strawson, 1985, p. 28; 2008, p. 40). Nesse sentido, o naturalismo proposto por Strawson (1995, p. 422-423) declara não acreditar "que a justificação última das crenças em geral seja uma questão digna de ser tratada", pois, "muitas proposições acham-se tanto mais firmes no sistema de crenças, quanto menos for apropriado perguntar pelas razões que temos para acreditar nelas" (Strawson, 1992, p. 94).

Sosa (1988) observou que o naturalismo de Strawson não deve ser visto como uma teoria da justificação do conhecimento[1], mas como uma resposta ao ceticismo na tentativa de neutralizá-lo, mostrando com isso que ele é indiferente para a tarefa filosófica. O ceticismo é indiferente para a tarefa filosófica na medida em que as crenças básicas *questionadas ou não pelo ceticismo* continuarão sendo pressupostas em nosso trabalho metafísico ou filosófico, uma vez que elas constituem o "andaime", o "substrato", o "fundamento"

[1] O naturalismo do qual fala Strawson, por sua vez, não têm qualquer relação com a proposta de Quine. O naturalismo reinvindicado por Strawson consiste numa ferramenta para enfrentar o ceticismo. Ele não se identifica com um "naturalismo acerca da epistemologia", como queria Quine (1969); também não se relaciona com um "naturalismo acerca da justificação" (confiabilismo), como desejava Alvin Goldman (1998). O naturalismo de Strawson, do qual estamos tratando aqui, consiste numa postura que se filia a Hume e Wittgenstein e que defende que aquelas crenças que são desafiadas pelo cético (indução, mundo externo, outras mentes, a realidade do passado), são comprometimentos naturais, originais e inevitáveis, para as quais não temos nenhuma justificação racional. Em outras palavras, o naturalismo de Strawson está estreitamente ligado a ideia de que não podemos abrir mão de algumas crenças, aquelas desafiadas pelo ceticismo, pelo fato delas comporem a "estrutura", o "andaime", o "substrato" de nosso esquema conceitual, de modo que elas não seriam nem reforçadas pelos argumentos racionais e nem derrotadas pelas dúvidas céticas.

da nossa racionalidade e da nossa experiência. Assim, as crenças colocadas em questão pelo ceticismo são assumidas como compromissos pré-teóricos que se encontram arraigados no esquema conceitual com o qual pensamos o mundo. Conforme o naturalismo de Strawson, do ponto de vista metafísico, "o reconhecimento teórico dos pressupostos operantes no pensamento menos sofisticado [..] supõe um primeiro passo na tarefa metafísica de elucidação dos traços estruturais que constituem a estrutura de nosso pensamento" (Badiola, 2003b, p. 20).

Desse modo, se por um lado o naturalismo mostra que as crenças ou proposições colocadas em dúvida pelo cético não podem ser justificadas, por outro ele se apresenta como uma ferramenta útil para estabelecer "*os limites dentro dos quais*, ou o cenário sobre o qual, a razão pode efetivamente operar, e dentro dos quais pode surgir a pergunta pela racionalidade ou irracionalidade, justificação ou falta de justificação" (Strawson, 1985, p. 39; 2008, p. 51, itálico nosso). Strawson argumenta que as crenças, às quais o cético exige justificação, contribuem para estabelecer os limites dentro dos quais a razão pode operar de maneira relevante, de tal modo que "não podemos deixar de aceitá-las como definidoras das áreas dentro das quais surgem as questões sobre que crenças devemos racionalmente sustentar neste ou naquele assunto" (Strawson, 1985, p. 20; 2008, p. 32). Ele acrescenta, além disso, que o nosso comprometimento com essas crenças "é pré-racional, natural e completamente inescapável, estabelecendo, por assim dizer, *os limites naturais dentro dos quais* [..] a razão pode operar de uma maneira séria ["séria" = "que é relevante de fato"] (Strawson, 1985, p. 51; 2008, p. 65 itálico nosso).

3. Strawson, Hume e o naturalismo moral

O naturalismo de Strawson está, como dito anteriormente, ligado a perspectiva de que o ceticismo pode ser ignorado diante de determinadas crenças, uma vez que tais crenças compõe

inevitavelmente o nosso esquema conceitual. Diante de tal perspectiva, podemos observar a importância de Hume no naturalismo strawsoniano, sendo que tal influência se dá também no campo da moralidade.

Como o próprio Strawson afirma em *Ceticismo e Naturalismo*, o termo naturalismo tem um uso elástico, isso porque ele pode ser aplicado tanto à filosofia de Hume como à de Spinoza, filósofos que desenvolveram abordagens bastante distintas. Uma análise mais ampla sobre o naturalismo e suas diferentes variedades exigiria levar isso em consideração. Aqui, no entanto, desejamos apenas apresentar uma possível relação entre o naturalismo característico de Hume, e não outras variedades, e o naturalismo moral de Strawson. O propósito é sublinhar a influência de Hume no naturalismo moral de Strawson, principalmente na sua análise sobre a atribuição de responsabilidade moral.

Nesse sentido, afirma Amán Rodríguez (2015) que embora Strawson não mencione Hume no seu artigo "Moralidade social e ideal individual", é possível perceber as semelhanças entre as temáticas abordadas, principalmente relacionadas à obra *Investigação sobre os princípios da moral* (1751).

O naturalismo moral de Strawson está diretamente ligado às atitudes reativas que temos diante das práticas de nossas ações, ou em terceira pessoa, como no caso de indignação.

Ao adotar esse tipo de perspectiva sobre o papel das atitudes reativas para a moralidade, Strawson resgata uma tradição que remonta a Adam Smith e a David Hume segundo a qual as emoções e os sentimentos morais estão no centro do fenômeno da moralidade. A contribuição de Hume na formação da perspectiva moral naturalista adotada por Strawson pode ser reconhecida na medida em que ele se aproxima de dois aspectos centrais do pensamento humeano: o primeiro é a importância dada por Hume às emoções para a compreensão do que é bom ou mau, desejável ou não-desejável do ponto de vista moral, e o lugar que Hume

confere à simpatia como princípio central da moralidade. O segundo aspecto é a posição compatibilista adotada por Hume diante da controvérsia sobre a liberdade e o determinismo moral, posição que Strawson em certa medida endossa.

As atitudes reativas podem ser analisadas como parte da própria definição do que é um ser humano. Em outras palavras, faz parte de nossa humanidade conviver com outras pessoas e fazer exigências recíprocas de comportamento, de modo que se essas exigências deixam de ser cumpridas é natural adotarmos certas atitudes reativas para com os demais. Dessa forma, as atitudes reativas são frutos da nossa interação com as demais pessoas, pelo fato de fazermos parte de uma comunidade moral que tem costumes e hábitos estabelecidos, os quais influenciam nossa maneira de avaliar as nossas ações e as ações dos demais, de modo que as ações das outras pessoas interferem em nossas atitudes, tanto boas quanto más.

Seguindo esse raciocínio sobre a relevância das atitudes reativas para a avaliação das ações dos agentes, caso alguém pise em nossa mão acidentalmente enquanto está tentando nos ajudar, a dor não deixará de ser menos aguda do que se alguém pisar em nossa mão de maneira intencional para nos ferir. No entanto, no segundo caso tendemos a sentir um tipo e grau maior de ressentimento do que no primeiro caso, quando a pessoa não agiu intencionalmente, mas talvez apenas por falta de atenção. Strawson apresenta outro exemplo para mostrar que, quando uma pessoa é beneficiada pela ajuda de outra, é natural sentir gratidão se alguém nos ajuda a realizar um projeto movido por sua boa vontade. Isso não aconteceria de modo algum se o benefício fosse o resultado acidental de suas ações, não de sua intenção, uma vez que tais ações poderiam ser motivadas por algum plano de ação com objetivos distintos (Strawson, 1974, p. 5).

Além da gratidão e do ressentimento, Strawson menciona também o perdão. Ele salienta que, muitas vezes, pedimos perdão e perdoamos outras pessoas, sendo que a ação de pedir perdão é

uma forma de reconhecer que a ação realizada era digna de produzir ressentimento, e perdoar uma pessoa é renunciar a tal sentimento (1974, p. 6). Em outras palavras, quando perdoamos alguém deixamos de considerar o erro cometido como um motivo para suspender a relação com a pessoa que agiu de maneira errada conosco. Assim, o perdão é uma atitude importante para a manutenção de nossas relações interpessoais, pois permite substituir sentimentos morais tais como a indignação ou o ressentimento.

As atitudes reativas se contrapõem à atitude objetiva, a qual adotamos em situações especiais. A atitude objetiva é aquela que permite modificar ou suspender as atitudes reativas morais com base na análise da intenção do agente ao praticar a ação, ou por imaturidade ou por incapacidade. Dessa forma, há dois grupos especiais nos quais as atitudes reativas morais podem ser modificadas ou suspensas: o das desculpas específicas e o das exceções. No grupo das *desculpas específicas*, tais como ignorância e acidentes, os agentes não têm a intenção de praticar determinada ação. Por exemplo, alguém que se desequilibra e cai, derrubando consigo outra pessoa. Nesse caso, o agente não é considerado um objeto inapropriado de sentimento moral, ele não é *plenamente* responsabilizado somente porque não demonstrou falta de cuidado ou falta de consideração para com a outra pessoa.

No primeiro grupo, o das considerações especiais, há apenas a possibilidade de diminuição ou modificação do sentimento moral, porém, em nenhum momento, há uma suspensão de tais atitudes reativas. Nesse ponto, Strawson chama a atenção para o segundo grupo que é o das *exceções*, de acordo com o qual o agente é considerado moralmente ‘incapacitado’, como no caso de crianças e de pessoas com algum distúrbio psicológico. Com relação a esse grupo, somos convidados a suspender as nossas atitudes reativas ordinárias referentes ao agente, uma vez que ele possui alguma anormalidade ou é imaturo. Em outras palavras, os doentes mentais não são agentes psicologicamente normais e as crianças não são

moralmente maduras para raciocinar como pessoas 'normais' ou adultas. Essas isenções são importantes porque propiciam distinguir um agente responsável de um agente não responsável.

Dessa maneira, as isenções identificam aqueles indivíduos que não são agentes morais ou membros de pleno direito da comunidade moral, definida pelo escopo legítimo de nossos sentimentos morais. Já vimos que Strawson defende que o nosso comprometimento com o sistema de atitudes reativas ou sentimentos morais dá-se naturalmente pelo fato de que fazemos parte de uma comunidade moral e interagirmos com os demais membros dessa comunidade. Em nossa vida moral, não se trata de uma escolha se queremos ou não nos comprometer com tal sistema, simplesmente devemos aceitá-lo. Caso fosse possível fazer tal escolha, ela deveria ser feita com base nas nossas perdas e ganhos e seria muito difícil ou quase impossível adotarmos uma atitude objetiva em todos os nossos relacionamentos interpessoais. Desse modo, as atitudes não podem ser sempre objetivas, porque elas não seriam naturais, já que a atitude objetiva é uma exceção.

As atitudes reativas morais constroem as demandas morais presentes em uma sociedade humana, essa parece ser uma das características fortes do naturalismo de Strawson. Tudo o que se refere ao campo da moral está ligado às atitudes reativas ou aos sentimentos morais, ou seja, a forma natural com que reagimos frente a uma ofensa ou má vontade, as quais levam à suspensão da nossa boa vontade em relação ao agente.

Nesse sentido, a importância que Strawson confere aos sentimentos morais nas suas reflexões sobre a moralidade nos permite reconhecer uma proximidade entre o naturalismo de Strawson e a perspectiva defendida por Hume, uma vez que para Hume a avaliação moral depende de uma adequada resposta emotiva à contemplação das ações de uma pessoa e dos seus traços de caráter.

No que se refere à relação entre as concepções naturalistas de Strawson e Hume, Amán Rodríguez afirma que "ambos os

filósofos buscam também fortalecer o contato 'civilizado' entre os indivíduos: os dois consideram inata a capacidade destes de responder de maneira não egoísta ou indiferentemente, mas com diferentes graus de interesse, compromisso ou mesmo de afeição genuína pelas vicissitudes de seus semelhantes" (2015, p. 234).

Sendo assim, para Strawson, as atitudes reativas expressam o comprometimento que temos com as exigências recíprocas e ocorrem nas situações em que essas exigências não são cumpridas ou simplesmente ignoradas. Hume, por sua vez, defendeu que a aprovação ou desaprovação moral se dá por meio de um sentimento moral, que se manifesta na forma de prazer ou desprazer. Hume, além disso, trata a moral como um fenômeno que emerge nas relações interpessoais, uma vez a avaliação moral se dá no contexto das relações de reciprocidade, no qual os sujeitos levam em consideração o que consideram virtude e vício de acordo com a sua cultura.

Seguindo a mesma perspectiva de Hume, percebemos que Strawson está também interessado nesse sistema de exigências recíprocas, no qual há alguns aspectos do conceito de ação que devem ser esclarecidos, como a relação entre *as possibilidades da ação e a natureza das coisas*. Ele analisa que uma depende da outra, sendo que a ação também é essencialmente derivada da combinação entre desejo e crença. Expresso de outra forma, são as nossas crenças consideradas verdadeiras que nos fazem agir da maneira que agimos, também são elas que nos permitem fazer julgamentos e ser favoráveis ou não a algum juízo emitido por outro falante. Strawson afirma que:

> Nos homens, ou de fato em qualquer ser racional, os três elementos de crença, apreciação (ou desejo) e ação intencional podem ser distinguidos um do outro; contudo, nenhum desses três elementos pode ser devidamente compreendido, ou mesmo identificado, senão em relação aos outros (Strawson, 2002, p. 108).

Portanto, a ação é o resultado das crenças morais dos agentes e também dos seus desejos, das suas emoções e dos seus ideais individuais. De acordo com Strawson, há diversos ideais de vida humana, os quais não precisam ser reconciliáveis, pois as pessoas possuem objetivos de vida muito diferentes que podem continuar existindo mesmo 'brigando' entre si. No entanto, para a realização da maioria desses ideais, exige-se alguma forma de organização social e uma concepção mínima da moralidade.

3.1. Compatibilismo moral e determinismo

Outro aspecto de aproximação no naturalismo moral de Strawson e a perspectiva naturalista de Hume se dá no compatibilismo moral frente ao determinismo.[2] Diante dessa tese autores como Strawson e Hume adotam uma posição mais moderada. Trata-se de uma posição compatibilista que não endossa nem nega completamente o determinismo, mas mostra que ele pode ser conciliado com uma noção menos robusta de liberdade, de acordo com a qual podemos considerar os agentes livres mesmo quando reconhecemos que suas ações são determinadas e que fatores culturais ou genéticos podem influenciar a ação. Esse é outro aspecto importante a ser salientado sobre a influência na ação, o que não significa determinação e anulação de opção do agente em praticar ou não tal ação.

Nesse sentido, as abordagens de Strawson e Hume podem ser consideradas compatibilistas. Pois para Strawson, numa comunidade moral, tudo o que se espera é que as pessoas ajam com boa vontade e consideração para com as demais, caso isso não ocorra, é natural reagirmos com uma atitude reativa. As atitudes reativas ou sentimentos morais são tais como a gratidão, o

---

[2] O determinismo moral consiste na tese segundo a qual nossas ações são determinadas por fatores internos ou externos, o que implicaria a impossibilidade de responsabilizar moralmente os agentes, uma vez que não poderiam ter agido de outra forma, não tendo possibilidade de escolher realizar outras ações.

ressentimento, a indignação, a culpa, o perdão, o amor e os sentimentos feridos. Essas atitudes reativas têm raízes comuns em nossa natureza humana, de modo que é natural e inevitável adotarmos tais atitudes diante das nossas ações e das demais pessoas. Desse modo, se os agentes satisfazem ou não a exigência de consideração mútua, eles se tornam merecedores de elogio ou de repreensão. Antecipando essa perspectiva, também Hume salienta que o mais significativo no âmbito da aprovação ou desaprovação de uma ação, não são fatores deterministas, mas sim o sentimento que se tem a partir das ações do agente. Assim, Hume defende que faz parte da nossa natureza humana ter sentimentos de censura e de aprovação, a saber:

> Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento [*a feeling or sentiment*] de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente. (Hume, 2009, p. 508/T 3.1.2.26).

Essa perspectiva humeana de que é da natureza humana aprovar ou reprovar as ações de acordo com a percepção que temos de virtude e vício, está bem próxima da perspectiva naturalista da moralidade levada adiante por Strawson. Nesse sentido, Amán Rodríguez (2015,p. 237) considera que: “é interessante destacar que a ‘postura moral’ pode ser vista como um recurso, talvez até mesmo como um ardil, *mas já não da razão sozinha, senão de toda a natureza humana*, com o objetivo de facilitar ao máximo a negociação e o comprometimento entre as formas individuais de vida e modos coletivos de regulação social” (2015, p. 237; itálico do autor).

Isso se explica na medida em que parte do argumento de Strawson relaciona-se com a sua defesa de que é psicologicamente

impossível suspender ou abandonar completamente as atitudes reativas. Segundo a perspectiva de Strawson, o sistema de atitudes reativas é algo profundamente enraizado em nossa natureza humana, de tal modo que se torna inconcebível abandoná-lo.

Para Strawson (1974) o nosso comprometimento com tal sistema é isolado de dúvidas céticas, pois se trata de algo natural, uma característica inerente a nossa natureza humana. Desse modo, mesmo que a razão nos apontasse o abandono de tal sistema, nós não poderíamos seguir os seus ditames. Assim, não podemos esperar (*expect*) seguir a razão em uma área onde é a natureza que deve ser o nosso guia. Nessa perspectiva, também é possível aproximar a visão de Strawson com a de Hume, já que para Hume a razão não é o guia no que se refere às avaliações morais. De acordo com Hume "as ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais" (2009, p. 498). Nesse sentido não é a razão que avalia as ações ou que dita as regras de como devemos agir ou que nos oferece uma definição do que é ser virtuoso ou não.

> O mérito e o demérito das ações frequentemente contradizem, e às vezes controlam, nossas propensões naturais. Mas a razão não tem tal influência. As distinções morais, portanto, não são frutos da razão. A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentido moral (Hume, 2009, p. 498/T 3.1.1.10).

Na esfera da moralidade também para Strawson o apelo a um sentido moral ou senso moral é muito relevante. Isso porque a suspensão de atitudes reativas ocorre apenas em relação àquelas pessoas com alguma anormalidade ou imaturidade, ou seja, em relação às pessoas carentes de *senso moral* (Strawson, 1974, p. 16). Desse modo, a condição para atribuir responsabilidade moral aos agentes é saber se eles possuem senso moral. De acordo com Mckenna (1998), podemos definir o senso moral como a capacidade de o indivíduo sentir dor pelo sofrimento dos outros.

Diante da capacidade do indivíduo colocar-se no lugar do outro, vemos que tanto Hume quanto Strawson seguiam essa perspectiva. Hume identificou o princípio da simpatia como o mais importante na moralidade, ao passo que para Strawson o senso moral determinante para se cumprir exigências mútuas, exige a capacidade de se colocar no lugar do outro. Em outras palavras, uma pessoa a quem falta senso moral não é moralmente responsável e nem membro da comunidade moral. Ser membro de uma comunidade moral requer a habilidade de ser um interlocutor com outros membros da comunidade. Isso não significa apenas ser capaz de comunicar-se com as demais pessoas, mas compreendê-las, o que, por sua vez, requer compartilhar ao menos alguns de seus valores. Portanto, o agente moral é aquele capaz de compreender as exigências recíprocas e sentir-se motivado a cumpri-las.

Diante de tal perspectiva, Amán Rodríguez salienta que:

> É claro que nenhum dos dois domínios do ético e do moral pode surgir de outra coisa senão de um mundo de 'atitudes e reações' compartilhadas. Um mundo social que toda a pessoa encontra pré-disposto e com o qual terá que se deparar no decorrer da sua vida. Esse mundo não é opcional, e, no entanto, a maneira como se canalizam e estendem tais juízos e valor nascidos de um intercâmbio de 'sentimentos morais' pode ser racionalmente aperfeiçoada- à condição de que exista uma atmosfera de tolerância propícia para isso (2015, p. 237-238)

Desse modo, tanto para Strawson quanto para Hume, a moralidade começa a fazer parte de nossa vida primariamente pelos sentimentos morais, tais como de indignação e de ressentimento. Os conceitos morais são aprendidos através de atitudes reativas, ou seja, somente após reconhecer os conceitos como certo ou errado é que podemos aplicá-los na prática. Portanto, pode-se afirmar que a fonte dos juízos morais não é a razão, mas os sentimentos repulsivos, tais como o de ressentimento. As atitudes reativas ocorrem quando algum

comprometimento foi rompido ou ignorado, nesse caso, é natural e inevitável sentir ressentimento ou indignação.

* * *

Tendo estabelecido no início o propósito de sublinhar a importância da filosofia de Hume para o pensamento de Strawson, após nosso rápido exame acreditamos ter destacado vários pontos que nos permitem afirmar que Strawson se baseia em muitos insights de Hume para defender a sua visão. Não é exagero afirmar que a filosofia de Strawson, por mais diversa e divergente que possa ser em muitos aspectos, guarda muitas heranças e ressonâncias da filosofia de Hume. Isso se vê com maior clareza, como procuramos destacar, no tratamento que Strawson oferece do problema da indução (quando a partir de uma perspectiva humeana defende a inevitabilidade dos processos indutivos); na sua abordagem do problema do mundo externo, e acima de tudo, na estratégia naturalista que ele adota ao abordar o ceticismo, rejeitando os argumentos transcendentais em nome de um naturalismo imanente. Além disso, apesar de não ter se dedicado muito ao tratamento de questões morais, percebemos que Strawson se inspira amplamente em Hume ao abordar a moralidade e naturalizar a responsabilidade moral. Tudo isso indica que Hume ocupou um lugar distinto na história intelectual de Strawson.

Referências

Badiola, Susan. *Análisis y metafísica: el proyecto filosófico de Peter F. Strawson en la filosofía contemporânea*. Madrid, 2003a, (Tese de Doutorado).

Badiola, Susan. El naturalismo filosófico de P. F. Strawson: Inevitabilidad natural y aceptabilidad metafísica. In: Strawson, P. F. *Escepticismo y naturalismo*. Tradução de Susana Badiola. Madrid, Machado Libros, 2003b.

Brown, Clifford. *Peter Strawson*. Trowbridge: Cromwell Press, 2006.

Costa, Claúdio Ferreira. Como resolver o problema da indução. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia,* V. 5, n.14, 2013.

Goldman, Alvin. Epistemologia Naturalista e Confiabilismo. In: Évora, Fátima; Abrantes, Paulo C. (Eds). *Naturalismo Epistemológico*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Série 3, v.8, n.2, 1998.

Hume, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes. Coimbra: Calouste Gulbenkian, 2001.

Hume, David. *Tratado da natureza humana:* uma tentativa de introduzir o método experimental nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. (Os Pensadores)

Mckenna, M. The limits of evil and the role of moral address: a defense of Strawsonian compatibilism. *The Journal of Ethics*, 1998, p. 123-142.

Putnam, Hilary. Strawson and Skepticism. In: Hahn, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998.

Quine, W. V. O. Epistemology Naturalized. In: Quine, W. V. O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: columbia University Press, 1969.

Rodríguez, Amán Rosales. “Strawson e Hume: uma comparação a propósito de ‘Moralidade social e ideal individual’”. In.: Conte, Jaimir; Gelain, Itamar Luís. *Ensaios sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

Salmon, Wealey. Should We Attempt to Justify Induction? *PhiIosophical Studies,*1958.

Smith, A. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Snowdon, Paul F. P. F. Strawson. In: Martinich, A. P. ; Sosa, D. *A Companion to Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2001.

Sosa, Ernest. Beyond Scepticism to the Best of Our Knowledge. *Mind*, v. 97, n.386, 1988.

Strawson, Peter F. *Analysis and Metaphysics*: an introduction to philosophy. London: Oxford University Press, 1992.

Strawson, Peter F. Análise e Metafísica. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: discurso Editorial, 2002.

Strawson, Peter F. *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

Strawson, Peter F. Freedom and Resentment. In: Strawson, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen & CO LTD, 1974.

Strawson, Peter F. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen, 1952.

Strawson, Peter F. Liberdade e Ressentimento. In: Conte, Jaimir; Gelain, Itamar Luís. *Ensaios sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

Strawson, Peter F. On Justifying Induction. *Philosophical Studies*, n.9, 1958.

Strawson, Peter F. Reply Hilary Putnam. In: Hahn, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998.

Strawson, Peter F. Response to Sandhya Basu on Strawson and Foundationalism. In: SEN, Pranamer K.; VermaA, Roop R. (eds). The Philosophy of P. F. Strawson. New Delhi: Indian of Philosophical Research, 1995.

Strawson, Peter F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press, 1985.

Stroud, Barry. Transcendental Arguments, *The Journal of Philosophy*, n.9, 1968.

5

Strawson e Kant

Tiago Falkenbach

A obra *The Bounds of Sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, de P. F. Strawson (1966), é um marco central da interpretação da filosofia kantiana. O ensaio tem relevância não apenas do ponto de vista exegético, sendo discutido pelos principais intérpretes contemporâneos, como também do ponto de vista sistemático ou conceitual, servindo como referencial para muita discussão sobre as questões que definiram o curso das investigações kantianas. Grande parte dessa influência deve-se ao modo exemplar como Strawson articula os trabalhos de interpretação, de análise e de crítica. Já no *Prefácio*, o autor observa que:

> [..] este não é de modo algum um trabalho de especialidade [scholarship] histórico-filosófica". [..] Eu tentei apresentar uma interpretação unificada, organizada e clara, pelo menos fortemente sustentada pelo texto tal como ele se apresenta, do sistema de pensamento que a *Crítica* contém; tentei mostrar como partes importantes da estrutura podem ser separadas umas das outras e, ao mesmo tempo, mostrar também como, dentro do sistema, elas são concebidas como relacionadas; e tentei indicar, embora não mais que indicar, como os argumentos e conclusões de outras partes poderiam ser modificados ou reconstruídos de modo a tornarem-se mais aceitáveis (Strawson, 1966, p. 11).

Sem desmerecer a importância de estudos de caráter histórico, pode-se dizer que o valor do livro reside justamente na ênfase dada à avaliação crítica das teses e problemas filosóficos

discutidos por Kant. A relevância dessa crítica, por sua vez, resulta da estreita relação que Strawson logra estabelecer, ainda que implicitamente, entre a filosofia kantiana e a sua própria filosofia. Dada essa relação, não seria exagero afirmar que Strawson é o principal responsável pela apropriação da filosofia kantiana pela tradição analítica e por assentar as bases do assim chamado kantismo analítico.[1]

A interpretação de Strawson comporta duas partes fundamentais, uma positiva e outra negativa, as quais se intercalam frequentemente em sua exposição. A primeira apresenta as teses ou doutrinas kantianas que Strawson subscreve, ou, pelo menos, não recusa de maneira explícita. A segunda apresenta e discute as teses ou doutrinas que ele rejeita expressamente. Em geral, a primeira parte é acompanhada por uma reconstrução analítica dos argumentos kantianos, isto é, por uma exposição dos argumentos que destaca aquelas, e apenas aquelas, premissas essenciais para a obtenção dos resultados pretendidos. A segunda parte nem sempre é acompanhada por uma reconstrução analítica.

Meu propósito no presente texto é expor os dois lados dessa interpretação, a crítica negativa e a reconstrução positiva, mostrando como a análise dos argumentos kantianos está estreitamente articulada com a filosofia do próprio Strawson. Para essa exposição, selecionarei alguns momentos da interpretação que facilmente permitem a comparação entre as filosofias dos dois autores. Para discutir a face negativa da crítica, destacarei as objeções que Strawson dirige à doutrina do idealismo transcendental e ao conjunto de teses que ele reúne sob o título de subjetivismo ou psicologia transcendental. Quanto à face positiva,

---

[1] O kantismo analítico é uma tradição de interpretação e análise da filosofia kantiana pelo menos tão difusa quanto a própria tradição analítica de filosofia, que lhe dá o nome. A marca característica central dessa tradição é a discussão de problemas filosóficos a partir da análise lógica da linguagem, em conformidade ou analogia com sistemas lógicos desenvolvidos desde os trabalhos de G. Frege. Destacam-se, na tradição do kantismo analítico, além de P. F.Strawson, filósofos como Wilfrid Sellars, Gareth Evans, John McDowell, Michael Friedman, Hannah Ginsborg, entre outros.

destacarei a reconstrução de três argumentos: o argumento em favor do caráter *a priori* do espaço e do tempo, o argumento da Dedução Transcendental e refutação kantiana da Psicologia Racional.

Antes, porém, de considerar esses momentos específicos da interpretação, convém ter presente a revisão geral que Strawson faz dos objetivos e pressupostos metodológicos fundamentais da *Crítica da Razão Pura*. Essa revisão, feita na primeira parte de *The Bounds of Sense*, também resume as principais teses da interpretação proposta. Desse modo, uma leitura dessa parte introdutória do ensaio já permite constatar quais são os pontos positivos e negativos que o autor localiza no texto kantiano.

1. Objetivos e pressupostos metodológicos da *Crítica da Razão Pura*

Um dos principais objetivos da *Primeira Crítica* é, segundo Strawson (1966, p. 15), a determinação de uma "*possível estrutura geral da experiência*", isto é, das condições necessárias que devem ser satisfeitas por qualquer experiência que possamos conceber. Esse objetivo, reconhece o autor, está subordinado a um segundo, a saber, a determinação dos limites do conhecimento teórico e a consequente restrição das pretensões cognitivas humanas. Essa limitação é motivo para a crítica kantiana à "metafísica transcendente", isto é, à pretensão de obtenção de conhecimento sobre um domínio de objetos inacessíveis à experiência. Além disso, segundo Kant, tal limitação seria ela mesma motivada pela suposta necessidade de conciliação entre as ambições da razão teórica e os interesses da razão prática, em especial, o interesse de fundamentar a moralidade.

Os limites do conhecimento teórico seriam fixados a partir de uma tese fundamental que Strawson denomina 'princípio de significação' (*principle of significance*). O princípio afirma que "*não pode haver emprego legítimo ou significativo de ideias ou conceitos*

que não os relacione a condições empíricas ou experienciais de sua aplicação" (Strawson, 1966, p. 16).[2] Não faltam passagens do texto kantiano que se aproximam dessa formulação, como é o caso de *KrV*. A239/B298 e A696/B724, ambas citadas pelo intérprete.[3] Há, no entanto, importantes restrições ao emprego do princípio atribuído a Kant.

A primeira restrição marca um distanciamento em relação a uma posição empirista dogmática. Segundo Strawson (1966, p. 267), Kant sustenta que os limites da realidade não são coextensivos com os tipos de experiência sensível de que efetivamente dispomos. Em outras palavras, é possível pensar que haja mais na realidade do que nos apresenta nossa efetiva experiência. O uso que fazemos de conceitos não está restrito aos limites impostos pelos tipos de experiência de que dispomos. Não admitir isso seria um equívoco semelhante ao cometido por um cego que negasse haver aspectos da realidade, como as cores, que ele não é capaz de acessar empiricamente. Strawson não apenas aprova o princípio de significação, como também essa restrição geral ao seu emprego. O mesmo não se pode dizer da restrição mais específica de que tratarei a seguir.

Alguém que admitisse o princípio de significação e a restrição geral ao seu emprego poderia afirmar que, embora o uso significativo de conceitos não esteja restrito aos limites de nossa experiência efetiva, está restrito aos limites de *alguma experiência possível*. Um conceito possuiria significado somente se fosse possível conceber, ainda que de maneira indeterminada, *alguma* experiência em que o conceito seria aplicado. Ora, não é essa a leitura que pode ser feita do princípio kantiano. Para Kant, o

---

[2] Nessa formulação, o princípio claramente faz ecoar o critério verificacionista de significado adotado pelos empiristas lógicos do início do século XX. Todavia, como a discussão que se segue permite mostrar, Kant não poderia aceitar o critério empirista.

[3] Referências à *Crítica da Razão Pura* serão indicadas pela abreviatura em alemão 'KrV.'. Adota-se aqui também a convenção usual de distinguir a paginação do texto das duas edições através das letras A e B.

princípio visa estabelecer antes uma limitação ao que podemos *conhecer* do que uma limitação ao que podemos *pensar* ou *significar*.[4] Afirmar que a experiência determina limites ao conhecimento não implica admitir que só possamos pensar o que pode ser apresentado em uma experiência possível. A moralidade, segundo Kant, dependeria da possibilidade de se pensar objetos ou propriedades de objetos, como a liberdade, que não podem ser acessados empiricamente. Strawson discorda desse aspecto da doutrina moral kantiana, mas não deixa de reconhecê-lo como um ponto central à filosofia do autor.[5]

Há duas consequências importantes do princípio de significação. A primeira, como já anunciado, é a crítica à metafísica transcendente. Se nosso conhecimento está condicionado aos limites de uma experiência possível, aqueles objetos que não podem ser acessados empiricamente não podem ser conhecidos. A segunda consequência é que a determinação dos limites do conhecimento humano dependerá de uma análise das condições necessárias da experiência, da estrutura geral que devemos reconhecer em tudo aquilo que merece ser denominado 'experiência'. Obviamente, essa investigação exige que se estabeleça uma concepção de experiência, uma "*definição padrão (standard-setting definition) de tudo aquilo que deve contar como 'experiência*'" (Strawson, 1966, p. 25). Parte importante da investigação kantiana consistiria em extrair as consequências nem sempre óbvias dessa noção padrão.

---

[4] Uma exceção seria o emprego que é feito do princípio nas duas primeiras Antinomias da Razão Pura. Ao discutir os argumentos das antinomias, Strawson (1966, p. 190-93) observa que algumas formulações kantianas sugerem que o problema de se pensar a totalidade completa dos objetos no tempo e no espaço é um problema de significação e não apenas de conhecimento. No entanto, como fica claro com a discussão sobre a doutrina moral kantiana, esse uso do princípio de significação não pode ser generalizado para todo aspecto da realidade que transcende a experiência.

[5] A discordância de Strawson transparece não apenas no tom de seu comentário em *The Bounds of Sense*, como também no conteúdo dos ensaios filosóficos em que apresenta sua posição sobre a relação entre determinismo e liberdade, como é o caso de 'Freedom and Resentment' (Strawson, 1974, p. 1-28) e 'Liberty and Necessity' (Strawson, 2011, p. 234-249).

A investigação sobre as condições necessárias da experiência determina uma esfera do conhecimento que Strawson denomina ‘metafísica da experiência’. Ao contrário da metafísica transcendente, a metafísica da experiência é um corpo de conhecimentos legítimos, uma vez que preserva o elo com a empiria. No entanto, não seria constituída por conhecimentos empíricos, mas sim por conhecimentos que, por possuírem uma generalidade e necessidade não encontradas naqueles, mereceriam o título de ‘conhecimentos *a priori*’.

As considerações anteriores lançam luz sobre o método de investigação kantiano. O procedimento investigativo adotado na metafísica da experiência é, pelo menos em parte, analítico. Trata-se de analisar o que entendemos por ‘experiência’, para determinar as condições mínimas necessárias ao nosso conhecimento de objetos. Uma das funções dessa análise é, portanto, estabelecer uma definição padrão de experiência. Outra função é extrair as consequências dessa noção para elucidar nossa relação cognitiva com o mundo.

É tese de interpretação de Strawson que a noção mínima de experiência supõe a dualidade entre conceito e intuição. Para explicar a tese, o intérprete recorre a uma segunda dualidade, a distinção entre conceitos gerais e as instâncias particulares desses conceitos. Em uma das formulações, lemos que toda experiência supõe tornarmo-nos cientes [aware] de um item particular, que devemos poder classificar de algum modo, isto é, reconhecer como possuindo uma característica geral (Strawson, 1966, p. 20). Tomada literalmente, essa afirmação significa apenas que não é impossível para nós, que temos a capacidade de refletir sobre a experiência, pensar que os particulares de que se toma ciência [awareness] em uma experiência *possam* ser classificados por um conceito, isto é, reconhecidos como possuindo uma característica geral. Em outros momentos, porém, Strawson (1966, p. 20, 25, 47, 100, 110) formula a tese de maneira mais forte, sugerindo que os particulares devem não apenas *poder* ser classificados por algum conceito, mas *ser* assim classificados. Em outros termos, um

sujeito de experiências deveria *efetivamente* classificar, e não apenas *ser capaz de* classificar, os particulares de que toma ciência através de suas experiências. Na leitura mais forte, toda experiência envolveria o emprego de algum conceito.

Há, portanto, duas versões da tese da dualidade entre intuição e conceito, uma fraca e outra forte. Para determinar qual das versões é essencial para a interpretação de Strawson, é preciso considerar primeiramente o papel que o intérprete atribui a essa tese na economia argumentativa kantiana, o que será feito na quarta seção do presente texto. Por ora, cabe ainda observar que, ao explicar a tese da dualidade, o intérprete esclarece e enfatiza mais o aspecto conceitual do que o aspecto intuitivo. Com respeito à intuição, ele limita-se a dizer que, para podermos aplicar conceitos aos particulares, a experiência deve envolver os materiais necessários para que possamos tornar-nos cientes dos particulares e não apenas das características gerais sob as quais podemos classificá-los (1966, p. 20).

Gostaria de finalizar essa seção com a indicação de outro pressuposto metodológico fundamental que Strawson atribui a Kant. Como já observado, um dos objetivos da *Crítica da Razão Pura* é realizar um distanciamento em relação a uma posição empirista dogmática, através da recusa da tese que a realidade seja coextensiva com os tipos de experiência de que dispomos. Apesar de concordar com a formulação geral, Strawson critica o sentido específico que essa tese assume nas mãos de Kant, em decorrência de um pressuposto metodológico adotado pelo filósofo. O problema é que Kant conceberia a investigação filosófica sobre as condições da experiência por analogia com a observação empírica sobre o caráter da experiência e do conhecimento. É natural, segundo o intérprete, que uma investigação empírica, seja ela científica ou ocasional, atribua algumas limitações de nosso conhecimento à nossa constituição enquanto sujeitos cognoscentes. Embora Kant sustente haver uma fronteira clara entre o conhecimento filosófico e o conhecimento empírico, baseada no estatuto necessário do

primeiro e contingente do segundo, a analogia em questão levaria a extrapolar o método adequado de investigação filosófica. Em vez de contentar-se com uma análise conceitual da estrutura geral da experiência, o filósofo acabaria por adotar uma posição subjetivista, que atribui as limitações de nosso conhecimento a uma suposta constituição particular de nossas capacidades cognitivas (Strawson, 1966, p. 15). Como veremos, é a crítica a esse subjetivismo, decorrente do pressuposto metodológico em questão, que está na base das objeções que Strawson dirige à doutrina do idealismo transcendental e à doutrina da síntese transcendental.

Resumindo o que foi visto até aqui, todo esforço de Strawson é mostrar que a análise das condições da experiência e a adoção do princípio de significação permitem o distanciamento em relação à metafísica transcendente e ao empirismo dogmático, sem cairmos no subjetivismo. Ademais, segundo o autor, o próprio Kant já disporia dos instrumentos para realizar esse movimento. Para compreender isso, será necessário elucidar quais são as consequências da definição padrão de experiência, mais especificamente, o que está envolvido no princípio da dualidade entre intuição e conceito.

2. A crítica ao idealismo transcendental

Strawson identifica dois problemas na analogia ou aproximação que Kant estabelece entre a investigação filosófica e a investigação empírica sobre a experiência, um problema geral e outro específico.

O primeiro é a tentativa de explicar algumas características necessárias da experiência por comparação com um método empírico de investigação que geraria apenas conhecimentos de características contingentes, isto é, não necessárias. Desse modo, a explicação da necessidade de certas características resultaria inadequada, pois baseada em um apelo a peculiaridades da constituição subjetiva de sujeitos cognoscentes e não, conforme

recomenda Strawson, em uma análise da definição padrão de experiência. A recomendação, em outras palavras, é que uma aplicação consistente do *princípio de significação* exigiria que a via de obtenção de conhecimentos *a priori* sobre a experiência seja a análise. Esse problema mais geral da analogia é o que está na base do subjetivismo que Strawson reprova em Kant e que se manifesta na doutrina das faculdades cognitivas e da síntese transcendental. O problema, mais exatamente, consiste em pretender um conhecimento de fatos sobre nossa constituição cognitiva que, por serem condição prévia da formação de conhecimentos empíricos, não poderiam ser conhecidos pela via empírica (Strawson, 1966, p. 32). Todavia, se o conhecimento desses fatos não é derivado de uma análise da noção de experiência, não se explica como poderia ser obtido.

O segundo problema da analogia diz respeito ao modo específico como Kant compara a investigação filosófica com a investigação empírica sobre o caráter da experiência. Mais precisamente, o problema reside no modelo de reflexão filosófica adotado por Kant. O modelo tem como ponto positivo não desprezar o que a ciência e a observação comum nos informam sobre a natureza da experiência. Em particular, elas informam que o conhecimento empírico resulta de uma relação causal entre objetos e sujeitos de experiências, relação em que os primeiros produzem modificações nos segundos, modificações essas que são as aparências de objetos. Essas aparências, por sua vez, podem ser *meras* aparências, isto é, não corresponder fielmente aos objetos de que são aparências. A possibilidade da não correspondência se deve à constituição peculiar dos sujeitos de experiência. Ora, o problema do modelo de investigação adotado por Kant seria julgar que, devido a esse componente subjetivo da relação de conhecimento, *toda* modificação que objetos produzem no sujeito de experiências seria uma *mera aparência*.

Segundo Strawson, esse tipo de posição perverte o uso ordinário, pressuposto pela observação comum e pela ciência, que

fazemos do contraste entre aparência e realidade, uma vez que exclui a possibilidade de que algo nos apareça de algum modo e, não obstante, seja constituído do modo como aparece. Já o uso ordinário do contraste pressupõe que haja uma distinção entre dois tipos de aparência: aparência que corresponde à realidade e mera aparência.

Strawson não apresenta imediatamente razões para afirmar que o uso ordinário da distinção entre aparência e realidade tem essa natureza, muito menos razões para promovê-lo, em detrimento do emprego que Kant faz da distinção. Entretanto, ele acaba por indicar razões quando reconstrói o argumento da 'Dedução Transcendental'. A reconstrução mostraria que o uso que Kant faz da distinção não é coerente; pois, em algumas seções da *Crítica* ('Dedução Transcendental', 'Analogias da Experiência' e 'Refutação do Idealismo'), o filósofo admitiria as razões para o uso ordinário da distinção, enquanto em outros momentos, ao apresentar a doutrina do idealismo transcendental, ele as rejeitaria.

Como pretendo discutir mais adiante a reconstrução que Strawson faz da 'Dedução Transcendental', indicarei agora apenas o esquema geral do raciocínio. O argumento tem como ponto de partida a "definição padrão de experiência", que apresenta as condições necessárias que toda experiência deve satisfazer. Uma dessas condições é a distinção entre a experiência e aquilo que ela apresenta (o seu "objeto" ou "acusativo") (Strawson, 1966, p. 98, 100-102); em outras palavras, a distinção entre a aparência e aquilo que aparece. Há certos estados de experiência, por exemplo, "*uma sensação de cócegas momentânea*" (Strawson, 1966, p. 100), cujo objeto, embora *distinto* da experiência, não é *independente* da mesma. O ponto de Strawson é que essa situação não pode ser universalizada: para que haja distinção entre a experiência e aquilo que ela apresenta, é necessário que algumas experiências apresentem algo independente das próprias experiências. Suponha-se, para efeitos de argumentação, que nenhuma experiência apresente algo independente. Nesse caso, não seria possível indicar quais são as características da experiência que a

distinguem daquilo que ela apresenta. Com efeito, as características temporais da experiência e do que ela apresenta seriam idênticas. No máximo, o que se poderia dizer é que, excetuando as características temporais, a experiência *não possui* as características do que ela apresenta; por exemplo, não é verde, não é vermelha, não é fria, não é quente, não é dolorida, etc. Mas isso não seria nenhuma caracterização positiva da experiência. Nessa hipótese, portanto, não seriam introduzidos elementos suficientes para caracterizar um dos termos da relação, a experiência, o que afetaria a própria inteligibilidade da distinção.[6] Em contrapartida, caso se admita que algumas experiências apresentam algo independente, poderemos contrastar as experiências e o que elas apresentam a partir de características temporais: objetos poderiam existir em intervalos em que nenhuma experiência ocorre. Além disso, poderemos introduzir elementos para conceber adequadamente um suporte (sujeito) das experiências como distinto de outros objetos por elas apresentados.

Um resultado desse argumento é que todo estado de experiência, mesmo aquele cujo objeto não é independente da própria experiência, mantém uma relação necessária com estados de experiência que apresentam algo independente. Se não houvesse essa relação, poderíamos conceber uma experiência formada apenas por estados cujos objetos seriam dependentes dos mesmos. Como vimos, essa hipótese tem por consequência eliminar uma característica intrínseca de qualquer estado de experiência, a distinção entre a experiência e aquilo que ela apresenta. Convém destacar aqui uma pressuposição implícita do argumento reconstruído por Strawson, a qual não é trivial, embora talvez seja facilmente admitida por um teórico de inclinação empirista. A pressuposição é que toda característica que nos permita conceber positivamente a experiência e sua distinção em

[6] Tampouco teriam sido fornecidos elementos para se pensar por que aquilo que a experiência apresenta seria dependente da mesma, como se supõe na hipótese rejeitada por Strawson.

relação ao que ela apresenta deve ser apresentada por alguma experiência. A pressuposição, em outros termos, é que não disporíamos de uma via puramente intelectual, através de pretensas ideias inatas de mente e matéria, pelas quais pudéssemos caracterizar, de um lado, a experiência e, de outro, aquilo que poderia ser constituído em conformidade com o que é apresentado pela experiência.

Não é apenas a Kant que Strawson dirige a objeção de perverter o uso ordinário do contraste entre aparência e realidade. A objeção também é dirigida a Locke e Russell, já que estes defendem que os dados imediatos dos sentidos não apresentam nada independente das próprias experiências, não nos dando a conhecer, portanto, como as coisas são em si mesmas (Strawson, 1966, p. 39-40). A crítica a Kant, no entanto, é mais severa. Enquanto Locke e Russell admitem restar uma via empírica para o conhecimento das coisas em si mesmas, Kant rejeita inteiramente essa possibilidade. A consequência é uma teoria em que as coisas que nos afetam, produzindo em nós estados de experiência, não possuem nem mesmo características temporais e espaciais. Nesse caso, espaço e tempo não seriam mais que uma capacidade de sermos afetados de certo modo por coisas que, nelas mesmas, não estariam no espaço nem no tempo. Quando se chega a essa conclusão, comenta Strawson, "*nós já não podemos compreender a doutrina, pois já não sabemos o que significa 'afetar' ou o que devemos entender por 'nós mesmos'*" (Strawson, 1966, p. 41).

Esse último comentário, a meu ver, apenas explora um pouco mais o problema já apresentado na crítica precedente. O problema de se pensar o contraste entre a experiência e aquilo que ela apresenta reflete-se na dificuldade de compreendermos a relação de afecção no contexto kantiano, uma vez que compromete a compreensão dos termos dessa relação: a realidade independente e o sujeito de experiências.

Outro corolário da crítica precedente é a objeção dirigida a uma versão "forte" do idealismo transcendental. Strawson (1966,

p. 187-97) distingue três versões da doutrina, conforme diferentes formulações que podem ser encontradas no texto kantiano. A versão mais fraca coincide com a tese expressa pelo 'princípio de significação' e, nessa medida, não é alvo de crítica. Strawson observa, porém, que essa versão não exprime completamente a posição de Kant, tendo em vista as demais formulações da doutrina. A versão mais forte afirma que as experiências, juntamente com o que elas apresentam, são meras aparências e, portanto, não correspondem à realidade das coisas que nos afetam. Por conseguinte, espaço e tempo seriam meras aparências, não caracterizariam a realidade das coisas em si mesmas. Ademais, o tempo não seria nem mesmo uma característica das próprias experiências, pois não determinaria como o sujeito de experiências é em si mesmo, mas apenas como esse aparece para si. Assim, na versão forte da doutrina, o sujeito aparece para si *como* algo temporal, mas não é *temporalmente* que ele aparece a si mesmo. A objeção à doutrina é que, nesse contexto em que o aparecer não é algo que ocorre no tempo, já não se pode determinar o que 'aparecer' significa. Essa crítica reflete, mais uma vez, a dificuldade de se conceber a relação entre a aparência e o que aparece sem o recurso à distinção entre as características temporais dos termos da relação. A terceira versão do idealismo transcendental é uma posição intermediária entre as duas primeiras. Ela concorda com a versão mais forte ao afirmar que os objetos apresentados na experiência não são independentes das próprias experiências. Distancia-se dessa, no entanto, e assim concorda com a versão fraca, ao considerar que as experiências estão de fato no tempo. É fácil notar que a objeção inicial aplica-se também a essa versão mista.

Strawson dirige ainda uma última objeção à doutrina do idealismo transcendental, a qual mencionarei apenas de passagem. Apesar de ser importante, é menor sua relevância para o objetivo aqui assumido de esclarecer a relação entre as filosofias dos dois autores. Segundo Strawson, o melhor argumento apresentado por

Kant em defesa do idealismo transcendental é o “argumento da Geometria”. Em poucas palavras, o argumento sustenta que, para se explicar o caráter necessário, porém não analítico, das proposições da Geometria, é preciso admitir que tais proposições não têm como fundamento uma intuição empírica do espaço. Sendo assim, resta que seu fundamento seja uma intuição *não empírica* do espaço, a qual só seria possível se espaço fosse uma mera forma subjetiva da intuição, pertencente à nossa constituição cognitiva particular. A objeção é que o argumento confunde o estatuto dos axiomas e teoremas que constituem um sistema de Geometria com o estatuto das proposições sobre o espaço físico. Os primeiros nem mesmo seriam proposições sobre o espaço, mas fórmulas de um cálculo não interpretado. Já as proposições geométricas sobre o espaço físico seriam empíricas (Strawson, 1966, p. 277-279).[7]

3. O caráter *a priori* do tempo e do espaço

Ainda na parte introdutória do ensaio, Strawson enumera seis teses que constituiriam o argumento central da *Crítica da Razão Pura*. São as seguintes:

1. que a experiência essencialmente exibe sucessão temporal (a tese da temporalidade);
2. que deve haver, entre os membros de alguma série de experiências temporalmente estendida, uma unidade que é requerida pela possibilidade de autoconsciência, ou autoatribuição de experiências, da parte de um sujeito de tais experiências (a tese da necessária unidade da consciência);
3. que a experiência deve incluir o tomar ciência de [must include awareness of] objetos que são distinguíveis das experiências dos mesmos, no sentido em que juízos sobre esses objetos são juízos sobre

[7] Strawson acrescenta mais adiante, (1966, p. 281-284), uma nova distinção, entre (i) proposições de uma geometria fenomenológica, isto é, proposições sobre o espaço fenomenológico, e (ii) proposições sobre o espaço físico. Contudo, seu veredicto é que, enquanto a necessidade das primeiras poderia ser explicada por análise, as segundas seriam empíricas.

o que é o caso independentemente da ocorrência de experiências subjetivas dos mesmos (a tese da objetividade);
4. que os objetos referidos em (3) são essencialmente espaciais (a tese da espacialidade);
5. que deve haver uma estrutura unificada (espacio-temporal) da realidade empírica abarcando toda experiência e seus objetos (a tese da unidade espacio-temporal);
6. que certos princípios de permanência e causalidade devem ser satisfeitos no mundo físico ou objetivo das coisas no espaço (as teses das Analogias) (Strawson, 1966, p. 24).

As duas primeiras teses são as premissas do argumento. A primeira seria tratada por Kant como "*um dado inquestionável para o qual nós não podemos conceber a possibilidade de nenhuma alternativa*" (Strawson, 1966, p. 25). A segunda é imediatamente extraída da 'definição padrão de experiência' e está, segundo o intérprete, inseparavelmente ligada à tese da dualidade entre conceito e intuição. Como já observei, há duas versões da tese da dualidade e a determinação da relevância de cada versão dependerá da compreensão do papel que a tese exerce no desenvolvimento do argumento, tarefa a ser realizada na próxima seção. A terceira tese é uma consequência das duas primeiras premissas, mais exatamente, da segunda, uma vez que esta inclui a primeira. A justificação dessa inferência (que a tese da unidade da consciência implica a tese da objetividade), já esboçada na seção anterior, constituiria o núcleo central da 'Dedução Transcendental'. A quarta tese seria também objeto de demonstração, em um argumento conjuntamente apresentado nas seções 'Primeira Analogia' e 'Refutação do Idealismo'. A quinta tese, afirma Strawson, também seria defendida na 'Analítica Transcendental', com alguma dependência em relação aos argumentos em favor da unidade do espaço e do tempo expostos na 'Estética Transcendental'. Por fim, a sexta tese, como o título já diz, seria demonstrada nas 'Analogias da Experiência'.

A primeira e quarta teses estão diretamente relacionadas com a tese do caráter *a priori*, isto é, não empírico do espaço e do

tempo. Strawson distingue uma versão fraca e uma versão forte dessa última. A versão forte, que ele rejeita juntamente com a doutrina do idealismo transcendental, afirma que espaço e tempo são formas subjetivas de nossa mente e não características de objetos que existiriam independentemente das nossas experiências. Já a versão fraca afirma, conforme o expresso nas teses 1 e 4 acima, que tempo e espaço são condições necessárias da experiência, uma vez que as experiências teriam essencialmente características temporais e os objetos dessa experiência, ou, pelo menos, alguns objetos, teriam essencialmente características espaciais. É a versão fraca da tese que me interessa discutir na presente seção.

Embora Strawson diga que a primeira tese é um dado inquestionável para o qual não podemos conceber alternativa, disso não se segue que não se possa fornecer uma justificativa parcial para esse dado. Ao que parece, podemos encontrar tal justificativa na reconstrução do argumento da 'Dedução Transcendental' esboçada anteriormente. Vimos que a distinção entre a experiência e aquilo que ela apresenta vale-se essencialmente do contraste entre as características de ambos os termos da distinção. Observou-se que as características temporais são fundamentais para a concepção da distinção, uma vez que podemos contrastar a experiência e seus objetos pelo fato de constituírem séries temporais distintas: em especial, objetos poderiam existir em intervalos em que a experiência desses objetos não ocorre. É claro, porém, que essa observação não é suficiente para justificar que toda oposição entre as características de uma experiência e de seus objetos deverá envolver características temporais. O que se justificou foi apenas que, caso as experiências e seus objetos estejam no tempo, suas características temporais são elementos fundamentais para a concepção da experiência, uma vez que fundamentais para concepção de sua distinção em relação aos objetos.[8]

---

[8] No capítulo 4 de *Individuals*, ao discutir a concepção leibniziana de *mônada* e a hipótese correlata segundo a qual os objetos (particulares) referidos pela linguagem não seriam espaciais nem temporais, Strawson sugere momentaneamente dispor de uma justificação para a tese que "*nenhum*

Alguém poderia supor que, embora não prove que as características temporais sejam *necessárias* para a distinção entre uma experiência e seus objetos, a observação anterior provaria que são *suficientes* para essa finalidade. Contudo, essa suposição também seria equivocada. A demonstração da quarta tese (tese da espacialidade) explora justamente o fato que as características temporais não são suficientes para a concepção da experiência e de sua distinção em relação aos objetos. Na 'Primeira Analogia', Kant teria demonstrado que a consciência das minhas experiências em relações temporais depende da representação de um permanente. Já na 'Refutação do Idealismo', Kant demonstraria que esse permanente deve ser algo espacial e independente das próprias experiências.[9]

Ao discutir a 'Primeira Analogia' e a 'Refutação do Idealismo', Strawson (1966, p. 125-127) observa que essas seções

---

sistema que não permite entidades espaciais ou temporais pode ser um sistema que permite particulares, ou que ao menos possa ser entendido por nós como tal. Esse ponto é o mesmo que aquele feito por Kant ao dizer que espaço e tempo são nossas únicas formas de intuição." (Strawson, 1959, p. 129). A tese é que, pelo menos, um dos tipos de característica, espacial ou temporal, deve pertencer aos objetos da experiência. É razoável supor que, se os objetos da experiência são temporais, igualmente o seriam as próprias experiências. Entretanto, não é possível encontrar no livro nenhuma justificação para a tese que as características temporais são necessárias para toda e qualquer experiência que podemos conceber. Ademais, o máximo que Strawson demonstra com respeito às características espaciais é que, para concebermos a distinção entre uma experiência e seus objetos, devemos recorrer a uma dimensão não-temporal pelo menos *análoga* ao espaço. Esse argumento não prova, portanto, que tal dimensão não-temporal seria *espacial*.

[9] Na 'Refutação do Idealismo', Kant rejeita o idealismo problemático cartesiano, o qual não deve ser confundido com a tese do idealismo transcendental. O idealismo problemático é a tese segundo a qual a realidade dos nossos estados mentais é mais certa que a realidade de objetos materiais no espaço. Já o idealismo transcendental reza que estados mentais no tempo e objetos materiais no espaço são igualmente aparências e, nessa medida, a realidade dos primeiros é tão certa quanto à dos segundos. Observo apenas de passagem que, segundo a versão mista da doutrina do idealismo transcendental apresentada na seção anterior, a suposta equivalência epistêmica relativa à *certeza* de entidades mentais e materiais não corresponderia a uma equivalência ontológica relativa à *realidade* dessas entidades. De acordo com a versão mista, enquanto experiências seriam em si mesmas temporais, objetos materiais não possuiriam uma existência independente da série de nossas representações. Note-se que a versão mista, que Strawson sugere ser a que a melhor expressa as intenções kantianas com o idealismo transcendental, é incompatível com o que, segundo o intérprete, Kant defenderia na 'Dedução Transcendental' e 'Refutação do Idealismo'. Mais de uma vez Strawson afirma que o idealismo kantiano está mais próximo de Berkeley do que se costuma admitir (Strawson, 1966, p. 22, 35, 56, 193).

articulam um argumento cujo objetivo é esclarecer certas condições de aplicação da tese da objetividade. O argumento pretende mostrar, em primeiro lugar, que a possibilidade de se conceber a independência de objetos em relação à sua experiência depende da possibilidade de se pensar a permanência de objetos por um intervalo em que não são percebidos; em segundo lugar, que a concepção dessa permanência requer que pensemos os objetos como localizados no espaço. Em *The Bounds of Sense*, Strawson não esclarece detalhadamente os dois passos dessa argumentação. Com respeito ao segundo, ele limita-se a observar que Kant não o justifica, pois pretende inferir a espacialidade dos objetos imediatamente a partir de sua independência. Em seu ensaio *Individuals*, porém, podemos encontrar uma análise minuciosa do argumento, em especial, uma explicação de por que a inferência não poderia ser imediata.

Aqui temos outro claro exemplo de como a filosofia de Strawson exibe um vínculo estreito com a filosofia kantiana, contribuindo para uma análise crítica que vai além da mera interpretação. No capítulo 2 de *Individuals*, ele defende a tese que a distinção entre a experiência e os objetos independentes dessa experiência não pode ser concebida apenas a partir de características temporais. Para se conceber essa distinção, seria necessário recorrer ainda a uma dimensão não-temporal, isto é, distinta do tempo, na qual estariam contidos os objetos independentes. Essa dimensão, no contexto em que se inserem os seres humanos, seria o espaço. Contudo, defende o autor, não é necessário que a dimensão não-temporal seja espacial. Strawson explora, através de um exercício de imaginação deveras abstrato, uma situação alternativa, de uma experiência de um mundo não espacial, um mundo constituído apenas por sons. O mundo de sons não seria espacial, pois as características intrínsecas dos sons (tonalidade, volume e timbre) não envolvem necessariamente distinções espaciais. A suposição é que a fonte produtora de um som não é uma de suas propriedades intrínsecas. O exercício

procura mostrar que a dimensão não-temporal a que devemos recorrer para pensar a distinção entre a experiência e o mundo de sons é uma dimensão sonora (a tonalidade, o volume, ou o timbre).

O argumento pode ser resumido nos seguintes termos. Para se pensar a distinção entre uma experiência de sons e os sons independentes dessa experiência, devemos poder pensar que sons existem em um momento em que não são percebidos. Além disso, deve ser possível pensar a situação em que um som que foi percebido deixe de ser percebido por um intervalo de tempo e volte a ser percebido novamente. Em outras palavras, deve ser possível reencontrar o mesmo som depois de um intervalo em que não foi percebido. Há, no entanto, duas situações que devemos poder distinguir: (i) uma em que um som particular de tipo T é percebido, deixa de ser percebido e depois volta a ser percebido; (ii) outra em que um som de tipo T é percebido, deixa de ser percebido e, posteriormente, um outro som particular de mesmo tipo T passa a ser percebido. Enquanto a primeira situação supõe a permanência de um som por um intervalo em que não é percebido, a segunda é compatível com a situação em que sons seriam dependentes de suas experiências e durariam somente o período em que são percebidos. Strawson observa que, para poder pensar em sons particulares que constituam um mundo independente de suas experiências, devemos dispor de elementos para poder pensar a distinção entre as situações (i) e (ii). Todavia, como a distinção ocorre no interior do mundo de sons, é esse mundo que deve conter os elementos necessários para que possamos pensá-la. A solução seria admitir uma dimensão distinta do tempo que contenha simultaneamente objetos percebidos e não percebidos, na qual possamos pensar algo *análogo à distância* entre a experiência e os objetos. O ponto fundamental de Strawson é que deve ser possível encontrar, nas características do que é apresentado por uma experiência, o que faz com que certos objetos sejam percebidos e outros não. Se a situação fosse a de um mundo

espacial, poderíamos recorrer literalmente à *distância* entre os objetos e o local L em que ocorre a experiência: objetos mais próximos de L seriam percebidos, enquanto objetos mais distantes não. Porém, se a situação é a de um mundo de sons, resta-nos pensar em um análogo da distância, baseados em uma dimensão análoga à espacial. Strawson sugere que essa analogia poderia ser construída a partir da percepção do que ele denomina um 'som-padrão' ['master-sound'], um som contínuo, com volume e timbre constantes, mas com tonalidade variável. Nesse símile, a alteração de *tonalidade* seria o análogo da alteração da *posição* em que ocorre a experiência (Strawson, 1966, p. 69-77).

Alguém poderia objetar que não seria necessário o recurso a uma dimensão não-temporal para se pensar a distinção entre as situações (i) e (ii) apresentadas anteriormente. Para se pensar a situação em que um objeto existe em um intervalo em que não é percebido (como na situação i), prosseguiria a objeção, bastaria pensar que, durante aquele intervalo, o que deixou de ocorrer foi a experiência e não seu objeto. A resposta de Strawson (1966, p. 74) a essa objeção é que ela pressupõe a distinção que pretende explicar; pois apela à distinção entre experiência e objetos independentes (ao sugerir que houve uma interrupção da percepção e não do objeto) para explicar essa própria distinção (para explicar o que determina que certos objetos não são percebidos enquanto continuam existindo).

Não pretendo aqui aprofundar o exame do argumento do mundo de sons. O que apresentei é suficiente para o propósito de mostrar de que modo a filosofia de Strawson articula-se intimamente com sua interpretação de Kant. O resultado aparece em diversas passagens de *The Bounds of Sense*, nas quais o autor observa que, em lugar da tese da espacialidade, caberia enunciar uma tese mais moderada: a tese que a objetividade da experiência implica que seus objetos estejam no espaço *ou, ao menos, em uma estrutura análoga ao espaço* (Strawson, 1966, p. 25, 31, 51, 127-128).

4. O argumento da 'Dedução Transcendental'

Strawson (1966, p. 97-112) apresenta duas versões do argumento da 'Dedução Transcendental'.[10] Em comum, elas consideram que o argumento procede por análise a partir da definição padrão de experiência. A diferença é o que cada uma toma como definição padrão. A primeira considera que toda experiência envolve, por definição, uma unidade entre os estados de experiência que seria necessária para a possibilidade da autoatribuição desses estados pelo sujeito da experiência. Em outras palavras, seria uma característica essencial de toda experiência que o sujeito da mesma pudesse atribuir a si mesmo seus estados de experiência. Essa possibilidade, por sua vez, exigiria que esses estados constituíssem uma certa unidade no sujeito. A segunda versão considera igualmente que toda experiência envolve uma unidade entre seus estados constitutivos. Diverge, porém, da primeira ao tomar essa unidade como uma exigência não da possibilidade de autoatribuição das experiências pelo sujeito, mas sim da possibilidade de reflexão sobre os estados de experiência. Essa última possibilidade é uma condição necessária, embora não suficiente, da primeira: para que se atribua estados de experiência a si mesmo, é necessário que se faça referência a tais estados.

Strawson (1966, p. 87, 97) afirma que o argumento da 'Dedução Transcendental' pretende demonstrar que a tese da necessária unidade da consciência implica a tese da objetividade, ou seja, que a unidade requerida pela possibilidade de autoatribuição de

---

[10] Na verdade, há ainda uma terceira versão do argumento, apresentada inicialmente por Strawson, mas abandonada em favor das outras duas. Nessa versão inicial, o argumento parte da ideia que a experiência envolve, por definição, o conhecimento de objetos independentes e procura extrair daí certas condições desse conhecimento, em particular, que seus objetos devem possuir entre si uma conexão distinta da conexão entre as experiências (Strawson, 1966, p. 88-93). Essa versão é rejeitada porque as demais versões apresentam um argumento mais forte, que pretende justificar não apenas o que é demonstrado naquela, mas também algo que é por ela pressuposto, a saber, que a experiência envolve o conhecimento de objetos independentes (tese da objetividade).

ou reflexividade sobre as experiências implica que algumas experiências apresentam objetos independentes das mesmas. A rigor, no entanto, na reconstrução que ele propõe do argumento, a tese demonstrada é levemente distinta. Na primeira versão, o argumento pretende mostrar que a possibilidade de autoatribuição das experiências implica a objetividade da experiência. Na segunda, o argumento mostraria que a possibilidade da referência à experiência é o que implica a objetividade. Sendo assim, o argumento reconstruído na segunda versão é mais forte, pois supostamente demonstra o mesmo resultado a partir de uma premissa mais fraca, já que, como se observou, a possibilidade de reflexão sobre a experiência é uma condição necessária, mas não suficiente, da possibilidade da autoatribuição.[11]

Vejamos como o argumento é reconstruído conforme a primeira versão. A implicação a ser demonstrada, que a possibilidade de autoatribuição das experiências depende da objetividade da experiência, é justificada pela contrapositiva: se os objetos apresentados pela experiência não são independentes, então não seria possível a autoatribuição. Strawson (1966, p. 100) formula inicialmente a hipótese de "*uma experiência constituída apenas por dados dos sentidos*" (a purely sense-datum experience). Nessa hipótese, todo objeto apresentado pela experiência seria dependente da mesma. Assim, ele argumenta, não haveria nenhum propósito em atribuir os estados de experiência ao sujeito, já que o sujeito não seria nada além do agregado de todos os estados de experiência e tudo seria *trivialmente* parte do mesmo. Dito de outro modo, se há relevância em atribuir estados de experiência a

[11] É possível notar um paralelo entre a distinção entre as duas versões do argumento da 'Dedução Transcendental' com as duas questões que Strawson distingue, ao discutir a experiência do mundo de sons no capítulo 2 de *Individuals*. A primeira é a questão se a experiência de um mundo de sons fornece elementos suficientes para uma "*consciência não-solipsista*", isto é, "*a consciência de um ser que tenha um uso para a distinção entre si e seus estados, de um lado, e algo diferente de si ou de seus estados, do qual ele tenha experiência, de outro*" (Strawson, 1959, p. 69). A segunda questão é se a experiência desse mundo fornece elementos suficientes para se pensar a distinção entre a experiência e seus objetos (através da ideia de reidentificação de sons), distinção que requer, obviamente, que se pense a própria experiência.

si mesmo, então o sujeito não pode ser o mero agregado de todos os estados de experiência. Para satisfazer o requisito de relevância, é necessário admitir uma distinção entre as experiências e o que elas apresentam. A distinção é necessária para que se tome o sujeito de consciência como *um* dos objetos representados *e não* como o conjunto de tudo o que é representado.

Há, pelo menos, duas objeções que podem ser imediatamente dirigidas a essa versão do argumento. Em primeiro lugar, alguém poderia alegar que, embora a autoatribuição de estados de experiência determine haver uma distinção entre a experiência e seus objetos, essa distinção não envolve necessariamente independência. Tudo o que é necessário para a autoatribuição, prossegue a objeção, é que a experiência forneça elementos para se caracterizar distintamente o sujeito e aquilo que suas experiências apresentam, mas isso não significa que esses elementos devam ser independentes. Em suma, a objeção vale-se da tese que distinção não implica necessariamente a independência. Acredito que Strawson tem uma resposta a essa objeção, mas vou adiar seu exame para o momento em que discutir a segunda versão do argumento.

A segunda objeção sustenta que não seria impossível, para nós, pensarmos uma experiência inteiramente constituída por dados dos sentidos e a atribuição dessa experiência a um sujeito, já que poderíamos conceber essa situação por generalização. Como alguns de nossos estados de experiência não apresentam objetos independentes (por exemplo, uma sensação de cócegas momentânea), podemos imaginar, segundo essa objeção, uma situação em que um sujeito contenha apenas estados de experiência dessa natureza.

Uma resposta a essa objeção é que toda experiência deve fornecer os elementos necessários para a *autoatribuição* da experiência. Ou seja, não basta que nós possamos fazer a atribuição de experiências a um outro sujeito. Toda experiência deve poder envolver a possibilidade de atribuição dessas

experiências *pelo sujeito dessas experiências*. Em suma, o que a definição padrão de experiência exigiria é não apenas que as experiências possam ser atribuídas a um sujeito, mas que o sujeito dessas experiências possa atribuí-las a si mesmo.

Além da resposta à objeção, é possível compreender melhor agora a tese enunciada anteriormente que a possibilidade de autoatribuição determina uma unidade necessária entre os estados de experiência. Um estado de experiência cujo objeto não é independente da própria experiência tem uma relação (unidade) necessária com os estados de experiência cujos objetos são independentes da experiência. Caso contrário, seria possível conceber uma experiência formada apenas por estados cujos objetos seriam dependentes da mesma, isto é, "*uma experiência constituída por meros dados dos sentidos*", o que, como se viu, contraria a possibilidade da autoatribuição desses estados de experiência ao (e pelo) seu sujeito. Agora também é possível compreender melhor a crítica de Strawson ao "subjetivismo transcendental" kantiano. A teoria da síntese pré-empírica parte da suposição que o efeito imediato da afecção do sujeito pelas coisas em si mesmas são impressões dos sentidos desconexas.[12] Ora, o que acabamos de observar é que a possibilidade de autoatribuição das experiências afasta a suposição de uma desconexão entre os estados constitutivos da experiência.

Strawson (1966, p. 100-101) sugere ainda que a possibilidade de autoatribuição seria consequência de uma condição mais fundamental presente na noção padrão de experiência, a dualidade entre conceito e intuição:

> [A] experiência requer tanto intuições particulares quanto conceitos gerais. Não pode haver absolutamente nenhuma experiência que não envolva o reconhecimento [recognition] de

[12] "*A crença na ocorrência do processo de síntese como uma condição antecedente da experiência e a crença na ocorrência antecedente de impressões desconexas como materiais para serem trabalhados pelo processo [de síntese] são crenças que fornecem suporte uma à outra e são necessárias uma à outra*" (Strawson, 1966, p. 32).

> itens particulares *como* sendo de um tal e tal tipo geral. Parece que deve ser possível, mesmo na mais passageira e puramente subjetiva das impressões, distinguir um componente de reconhecimento [recognition], ou juízo, que não é simplesmente idêntico com, ou inteiramente absorvido por, o item particular que é reconhecido [recognized], que forma o tópico do juízo (Strawson, 1966, p. 100).

Esse é um dos textos em que Strawson diz claramente que toda experiência envolve *efetivamente* conceito e intuição. Já observei (seção 1) que nem sempre o intérprete formula a tese da dualidade nesses termos. Às vezes, ele a formula em termos da *possibilidade* de conceitualização do item apresentado pela intuição. Temos, assim, duas leituras da tese, uma forte e outra fraca. Tomando por base a primeira, poderíamos supor que é por conter um elemento conceitual distinto do elemento intuitivo que a experiência não poderia ser reduzida ao próprio objeto. Ademais, já que mesmo o mais passageiro e puramente subjetivo dos estados de experiência envolveria algum conceito, encontraríamos nesse elemento conceitual aquilo que unifica toda experiência e é responsável por sua distinção em relação a seus objetos. O problema é que nem sempre a tese da dualidade é enunciada dessa maneira mais forte. Mais que isso, em uma passagem, Strawson sugere claramente a possibilidade de que alguns estados de experiência não contenham conceitos: "*[u]ma vez garantido que essas distinções (entre as experiências e seus objetos) estão implícitas no caráter conceitual de algumas experiências [..], nós temos liberdade para admitir que há* também *experiências que são completamente desprovidas desse caráter conceitual*" (Strawson, 1966, p. 101).

Creio que esses problemas são contornados na medida em que Strawson opta pela segunda versão do argumento da 'Dedução Transcendental', a que adota como premissa a possibilidade de reflexão sobre a experiência. Essa é uma razão para preferirmos a segunda versão. Além disso, é possível destacar pelo menos outras três razões para essa preferência.

Em primeiro lugar, se é correto, como sugere Strawson, que a segunda versão demonstra o resultado da primeira versão a partir de uma premissa mais fraca, então melhor e mais forte é o argumento da segunda versão. Em segundo lugar, uma objeção possível à primeira versão é que ela confunde irrelevância com impossibilidade. Do fato que, na hipótese de uma experiência constituída apenas por dados dos sentidos, seria irrelevante ou trivial atribuir estados de experiência a um sujeito que é o mero agregado de tais estados, não se segue que tal atribuição seja logicamente impossível. Assim, o argumento não teria sido capaz de mostrar que a recusa da independência dos objetos da experiência implica a impossibilidade da autoatribuição. Em terceiro lugar, há a razão que Strawson (1966, p. 105-107) explicitamente apresenta em favor da segunda versão do argumento. Trata-se de outra objeção à primeira versão. Em síntese, o problema é que o argumento partiria de uma premissa – a possibilidade de autoatribuição de experiências – cuja aceitação envolve o comprometimento com teses mais robustas do que Kant parece admitir. A referência ao sujeito de experiências, diz a objeção, depende de condições empíricas, pelas quais o sujeito pode ser apresentado na intuição como um entre outros objetos. Entre essas condições empíricas, inclui-se a exigência que tanto o sujeito quanto os demais objetos intuídos pertençam a um mesmo domínio de objetos independentes da experiência.

Das três razões, a última parece ser a mais fraca. Contra ela, pode-se argumentar o seguinte. Uma coisa é o fato que a autoatribuição de experiências exige que o sujeito seja parte, juntamente com outros objetos, de um mundo que independe das mesmas. Outra coisa é o fundamento para admitirmos que a autoatribuição é uma possibilidade para toda experiência que possamos conceber. Não é razoável supor que o fundamento para essa admissão já envolva todas as condições que podem ser extraídas da noção de autoatribuição. Se assim fosse, qualquer argumento que procede por análise seria uma petição de princípio:

as razões para aceitação das premissas dependeriam das razões para a aceitação da conclusão. A objeção discutida por Strawson teria validade, se ele pudesse justificar que o fundamento para admitir a possibilidade de autoatribuição de experiência dependeria das razões para se admitir as condições empíricas de intuição do sujeito como um entre outros objetos. No entanto, o intérprete não fornece essa justificativa.

Vejamos, então, o que diz a segunda versão do argumento. A expressão que Strawson emprega para caracterizar a premissa fundamental é a "*autoreflexividade (self-reflexiveness)*" da experiência (Strawson, 1966, p. 107). Pela autoreflexividade, ele entende a capacidade de toda experiência de dar lugar ao pensamento sobre a própria experiência. A ideia é que toda experiência deve envolver as condições necessárias para que o seu sujeito possa pensar sobre a própria experiência. Observe-se que a exigência é que o sujeito possa pensar sobre seus estados de experiência, não que ele possa pensar sobre seus estados *como* seus. Essa segunda forma de reflexão envolveria a autoatribuição dos estados de experiência, o que está excluído dessa versão do argumento. O que se preserva da versão anterior é a relação intrínseca entre a premissa do argumento e a tese da dualidade entre conceito e intuição. A necessária possibilidade de reflexão sobre as experiências é tomada como uma consequência dessa dualidade característica de toda experiência.

Mais uma vez, o argumento pode ser apresentado pela contrapositiva. Na hipótese de uma experiência cujos objetos não seriam independentes da própria experiência – uma experiência de meros dados dos sentidos – não teríamos elementos para distinguir essa experiência de seus objetos, pois não saberíamos indicar quais são as características que a experiência possui, distintas daquelas pertencentes aos seus objetos. Em contrapartida, se toda experiência é constituída por um elemento conceitual e um elemento intuitivo, podemos encontrar nessa duplicidade as condições necessárias para pensar sobre a experiência,

distinguindo-a daquilo que ela apresenta. Por conter intuição e conceito, toda experiência apresentaria um item particular *como* satisfazendo uma característica geral. Desse modo, toda experiência envolveria um elemento subjetivo, uma aparência, já que apresenta *como parece* estar constituído o particular. Ademais, visto que a ideia de como as coisas *parecem ser* pressupõe a ideia de como as coisas *são*, poder-se-ia concluir que toda experiência pressupõe o contraste entre o elemento subjetivo, a aparência, e um elemento real, distinto da própria experiência.

Alguém poderia objetar que, uma vez admitido que a experiência seja composta por intuição e conceito, temos uma maneira positiva de caracterizar a experiência e distingui-la do que ela apresenta, sem nos comprometermos com a independência dos objetos apresentados. Segundo essa objeção, não é necessário que algo independente corresponda aos nossos conceitos para que eles sejam capazes de apresentar como as coisas parecem ser e de nos fornecer, assim, uma concepção de realidade. Uma resposta a essa objeção seria dizer que não teríamos conceitos, nem poderíamos conceber o contraste entre aparência e realidade, se alguns de nossos conceitos não tivessem aplicação a objetos independentes dos mesmos. Contudo, não me parece que o argumento reconstruído por Strawson depende essencialmente da adoção dessa tese de caráter verificacionista. Creio que é possível apresentar o argumento de uma forma que o dispensa desse passo adicional. Na verdade, foi assim que apresentei o argumento inicialmente (seção 2), quando tratei da crítica ao idealismo transcendental. Naquela exposição, fica claro que a ênfase do argumento está nas condições para caracterização positiva da experiência, das quais dependeria a distinção entre a experiência e seus objetos. Como o argumento já foi apresentado, não pretendo repeti-lo aqui. Gostaria apenas de acrescentar dois comentários àquela exposição.

Em primeiro lugar, na exposição proposta inicialmente (seção 2), o argumento não dependeria essencialmente da ideia que toda experiência contém *efetivamente* conceito e intuição. O

essencial é que a experiência forneça elementos que tornem *possível* a aplicação de conceitos à própria experiência, para se pensar a distinção entre a experiência e seus objetos. Em segundo lugar, o argumento tampouco parece depender, segundo aquela exposição, da ideia de *auto*reflexividade, isto é, da ideia que o *próprio* sujeito da experiência deve poder fazer referência aos *seus* estados de experiência. O essencial é que toda experiência forneça elementos para que *algum* sujeito, em especial, aquele que reflete sobre a experiência em uma investigação filosófica, possa fazer referência a essa mesma experiência.

5. A crítica à Psicologia Racional

A análise que Strawson faz da crítica kantiana à Psicologia Racional é bastante sucinta e, por vezes, quase esquemática (Strawson, 1966, p. 162-170). É possível, no entanto, suprir os detalhes dessa análise a partir da leitura de textos em que ele expõe sua própria filosofia, especialmente, do terceiro capítulo de *Individuals*, intitulado 'Pessoas'. O propósito desse capítulo é mostrar que a noção de pessoa ocupa uma posição privilegiada no esquema conceitual humano, por ser uma noção primitiva que não pode ser analisada em termos de noções mais simples. Mais exatamente, pretende-se mostrar que a noção de pessoa não pode ser analisada em termos do composto entre corpo e mente, uma vez que a noção de mente seria secundária em relação à noção de pessoa. Para tanto, Strawson propõe sua tese como uma terceira via entre duas posições que ele procura contestar. A primeira é a tese cartesiana segundo a qual é possível fazer referência à mente e aos seus estados independentemente da referência a algo espacial, ou antes, não mental. A segunda é a tese que os estados mentais ou de consciência não são propriedade (posse) de um sujeito. Em outras palavras, a tese afirma que alguns usos dos pronomes da primeira pessoa (no singular) são redundantes e não referem a um portador de estados mentais. A posição defendida por Strawson é

que os estados mentais são propriedade de um sujeito, mas que esse sujeito deve ser uma pessoa, um ser dotado de mente e corpo, não algo puramente mental. É a crítica de Strawson à concepção cartesiana de mente que tem relevância para análise da refutação kantiana da Psicologia Racional.

Não vou discutir em detalhe a parte do texto do ensaio *The Bounds of Sense* que trata dessa refutação. Vou me limitar a indicar de que modo a crítica a Descartes se relaciona com o que Strawson considera ser o argumento central da *Crítica da Razão Pura*. Depois disso, vou expor duas objeções que o autor dirige à posição cartesiana no capítulo 3 de *Individuals*. Isso será suficiente para o objetivo assumido inicialmente de esclarecer como a análise dos argumentos kantianos está estreitamente articulada com a filosofia do próprio Strawson.

Já indiquei (seção 3) qual é o argumento que Strawson considera constituir o coração da *Crítica da Razão Pura*. O argumento tem como ponto de partida a “definição padrão de experiência” e visa extrair, por análise dessa definição, as condições necessárias de toda experiência possível. Uma dessas condições, como vimos, é a independência dos objetos de pelos menos alguns estados de experiência (tese da objetividade). Uma segunda condição é que esses objetos independentes, além de possuírem características temporais, devem ser caracterizados por uma dimensão não-temporal como o espaço ou um análogo do espaço (tese da espacialidade). Vimos que essas teses perfazem, respectivamente, o tema da ‘Dedução Transcendental’ e da ‘Refutação do Idealismo’. Até esse ponto, o argumento pretende ter demonstrado que todo sujeito de experiências deve estar relacionado com objetos que se situam no espaço ou em uma estrutura análoga à espacial. Não se justificou, porém, que o próprio sujeito de experiências, juntamente com outros objetos de sua experiência, esteja localizado no espaço ou em uma estrutura análoga ao espaço. Uma justificativa para essa última afirmação é o que se depreende da crítica à concepção cartesiana de mente.

A posição kantiana, segundo Strawson, é que as condições completas para concepção do sujeito de experiências envolvem condições empíricas que o caracterizam como uma pessoa, um sujeito dotado de mente e corpo, localizado no tempo e no espaço. Essa concepção de sujeito deve ser distinguida da concepção mais abstrata da "unidade transcendental da consciência", que o intérprete considera como uma condição necessária, mas não suficiente da primeira e que ele analisa, conforme observamos (seção 4), como o simples requisito da possibilidade de autorreflexão da experiência. Uma questão polêmica de natureza exegética é se Kant realmente considera que a concepção empírica do sujeito de experiências é a concepção de um sujeito no espaço. Strawson não é indiferente a essa questão, tanto que indica uma passagem para justificar sua leitura.[13] Para meus propósitos, mais importante que essa questão exegética é reconhecer que o caráter espacial do sujeito de experiências não é uma consequência *direta* da refutação da concepção cartesiana de mente. O argumento em favor do caráter espacial do sujeito depende da pressuposição de que a dimensão não-temporal em que os objetos independentes da experiência devem estar situados é o espaço. Todavia, segundo Strawson, o que se está autorizado a concluir é tão somente que essa dimensão não-temporal é o espaço *ou uma dimensão análoga ao espaço*. Para concluir que o sujeito de experiências é algo no espaço, não bastaria mostrar que o sujeito não pode ser algo puramente mental, localizado apenas em uma dimensão temporal. Seria necessária uma suposição adicional, a saber, que a dimensão não-temporal disponível é o espaço e não algo meramente análogo. É claro que a admissão dessa premissa adicional não é um problema, se o sujeito de experiências de que estamos tratando somos nós, seres humanos.

---

[13] A passagem encontra-se em *KrV*. B415, nos 'Paralogismos da Razão Pura' da segunda edição. Cito o texto conforme a tradução em inglês utilizada por Strawson: "*[..] sua [da alma] permanência durante a vida é obviamente evidente, pois o ser pensante (enquanto ser humano) é ele mesmo igualmente um objeto dos sentidos externos.*" (Strawson, 1966, p. 164).

Consideremos, por fim, as objeções que Strawson dirige à concepção cartesiana de mente. Ambas estão amparadas no princípio que afirma que "*é uma condição necessária da atribuição de estados de consciência, experiências, a si mesmo, do modo como o fazemos, que se deve também atribuí-los, ou estar preparado para atribuí-los, a outros, distintos de si mesmo.*" (Strawson, 1959, p. 99). Esse princípio é consequência de um princípio ainda mais fundamental, que diz que todo termo sortal deve poder ser aplicado com sentido a mais de um particular (Strawson, 1959, p. 99, 157). Por brevidade, vou denominá-lo princípio de generalidade.[14] Como o conceito de posse de experiências ou estados de consciência é expresso por um termo sortal, devemos poder atribuí-lo com sentido a mais de um sujeito. Em suma, só faz sentido atribuir estados mentais a si mesmo, se faz sentido atribuir estados mentais a outros. Mas a atribuição de estados mentais a outros sujeitos está inevitavelmente baseada no que podemos perceber desses mesmos sujeitos. Como essa percepção depende da representação de características espaciais, um sujeito de experiências atribui não apenas estados mentais, como também características espaciais aos demais sujeitos (Strawson, 1959, p. 100).

Isso mostra que o sujeito de consciência deve atribuir características espaciais a si mesmo? O defensor da concepção cartesiana de mente responderia negativamente a essa questão. Ele defenderia que o fato de um sujeito de consciência dever atribuir características espaciais a outros sujeitos não implica que esse sujeito deve atribuir características espaciais a si mesmo.

Strawson apresenta duas objeções à resposta anterior. A primeira consiste na tese que o principal propósito da autoatribuição de estados de consciência é o de comunicá-la a outrem: "*nós falamos principalmente para os outros, para a informação dos outros*" (Strawson, 1959, p. 100; 1966, p. 165). Nesse caso, supomos que o sujeito reconhece não apenas outros

[14] O princípio costuma ser referido na literatura como "requisito (ou exigência) de generalidade" [generality constraint] (Evans, 1982, p. 100-103).

sujeitos de consciência, mas também sujeitos capazes de entender o que ele lhes *comunica*. Ora, tais sujeitos deverão determinar os estados mentais de outros sujeitos de consciência com base nas características espaciais percebidas. Assim, um sujeito S que atribui estados de consciência a si mesmo supõe a possibilidade de outros sujeitos que compreendam sua autoatribuição; supõe, portanto, que outros sujeitos o identifiquem através de *suas* características espaciais (de seu corpo). Logo, um sujeito S deve pensar a si mesmo como constituído por características espaciais.

A segunda objeção é mais forte que a primeira, pois depende apenas do princípio de generalidade apresentado anteriormente, não da suposição que o propósito central da autoatribuição seja a comunicação. Um cartesiano poderia sustentar que a atribuição de estados de experiência que um sujeito S faz a outros sujeitos é secundária e ocorre somente por analogia com a atribuição que S faz a si mesmo. Segundo essa concepção, um sujeito estabelece inicialmente uma conexão necessária entre seus estados de experiência e sua mente. Em um segundo momento, ele estabeleceria a conexão acidental (não necessária) desses estados e de sua mente com o corpo que possui. Por fim, por comparação com a conexão acidental que ele estabelece entre mente e corpo em seu caso particular, tal sujeito projetaria uma relação também acidental aos outros sujeitos de experiência. A objeção de Strawson é que a explicação do cartesiano viola o princípio de generalidade. Se a possibilidade de um sujeito S pensar sua relação com seus estados de experiência depende da possibilidade de pensar outros sujeitos de experiências, a concepção que S faz da relação entre si e seus estados não pode ser prévia e independente da relação de mesmo tipo que ele concebe em outros sujeitos. A conclusão a ser extraída é que a relação entre os estados de experiência e o corpo do sujeito de experiências não é uma relação acidental. Em outras palavras, o sujeito de experiências é essencialmente uma pessoa (Strawson, 1959, p. 101).

6. Considerações finais

A tarefa que me propus inicialmente foi esclarecer como a análise que Strawson faz dos argumentos kantianos está estreitamente articulada com sua própria filosofia. Acredito que as seções anteriores são suficientes para se alcançar esse objetivo. Não pretendo, assim, acrescentar novos esclarecimentos na mesma direção. Gostaria apenas, nessas considerações finais, de chamar atenção para alguns detalhes de minha exposição da interpretação e dos argumentos de Strawson.

Em primeiro lugar, ressalto que o argumento da 'Dedução Transcendental', segundo a interpretação de Strawson, não depende necessariamente da ideia de *auto*atribuição de estados de experiência. O argumento pode ser reconstruído simplesmente a partir da ideia de *referência* à experiência. Como observei, o princípio fundamental é que a experiência deve conter os elementos necessários para que algum sujeito, não necessariamente o sujeito da própria experiência, seja capaz de fazer referência a ela. "Conter os elementos" é, aqui, uma maneira abreviada de dizer que a experiência deve apresentar características que permitam distingui-la dos seus objetos. Uma consequência importante dessa maneira de apresentar o argumento é que a definição padrão de experiência não contém necessariamente a noção de autoatribuição e nem mesmo a de possibilidade da autoatribuição. O que ela deve conter é a noção da *distinção* entre a experiência e seus objetos. Vale lembrar que 'distinção' não significa o mesmo que 'independência': cabe ao argumento da 'Dedução Transcendental' mostrar que a distinção entre experiência e seus objetos implica a independência dos últimos em relação à primeira (seção 2).

Em segundo lugar, ressalto que os argumentos reconstruídos por Strawson ou de sua própria lavra, pelo menos aqueles que foram discutidos nas seções anteriores, não lançam mão essencialmente de teses de caráter verificacionista. Em

particular, a independência dos objetos em relação à experiência não é extraída da suposta exigência que a posse de conceitos depende da aplicação de alguns conceitos a objetos independentes (seção 4). Além disso, mesmo o argumento que Strawson apresenta no capítulo 2 de *Individuals* pode ser apresentado sem o apelo a uma ideia de verificação. Embora o autor sustente que a concepção da independência de objetos em um mundo de sons dependa de critérios de reidentificação, creio que é possível esvaziar essa noção de critério das implicações verificacionistas que ela naturalmente sugere. O ponto fundamental do argumento é aquele que apresentei em minha exposição: para que uma experiência apresente objetos independentes, é necessário que a experiência contenha os elementos necessários para se pensar que objetos existam durante um intervalo de tempo em que não são percebidos. "Conter os elementos" é, aqui, uma maneira abreviada de dizer que devemos poder encontrar, nas características do que é apresentado por uma experiência, o que faz com que certos objetos sejam percebidos e outros não (seção 3). Isso não significa, como o próprio Strawson observa, que esses elementos apresentados pela experiência forneçam condições suficientes para *verificar* que os objetos sejam independentes (Strawson, 1959, p. 77). O que eles fornecem são condições para que possamos *pensar* a independência dos objetos. Uma consequência desse modo de apresentar os argumentos é que a definição padrão de experiência não implica necessariamente a ideia de verificação da independência dos objetos.

Se as considerações anteriores estão corretas, então minha exposição dos argumentos de Strawson também fornece uma resposta à acusação de que ele inflaciona indevidamente o conceito de experiência (Burge, 2010, p. 160-181). Segundo essa crítica, a concepção de experiência pressuposta pelo autor dependeria essencialmente da capacidade do sujeito dessa experiência de pensar a relação entre si e seus estados, de um lado, e os objetos independentes da experiência, de outro. Ademais, essa capacidade

dependeria necessariamente da capacidade de verificar situações em que um objeto é reencontrado na experiência. Como procurei mostrar, nenhuma dessas pressuposições constitui o conceito strawsoniano de experiência.

Referências

Burge, T. *Origins of Objectivity*. Oxford: Clarendon Press, 2010

Evans, G. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In.: Werkausgabe. Bände III und IV. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

Strawson, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 1959.

Strawson, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1966.

Strawson, P. F. Freedom and Resentment. In: Strawson, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Routledge, 1974.

Strawson, P. F. Liberty and Necessity. In: Strawson, P. F. *Philosophical Writings*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

6

Strawson, Kant e Berkeley

Marco Antonio Franciotti

Segundo alguns intérpretes, o idealismo transcendental de Kant pode ser equiparado ao fenomenalismo de Berkeley. Dentre eles, Strawson notadamente acusa Kant de produzir um idealismo em que os objetos espaciais não passam de meras percepções da mente. Ora, embora seja possível detectar várias aparentes similaridades entre Kant e Berkeley, considero que a crítica de Strawson é equivocada. Assim, procurarei mostrar no que se segue como é possível distinguir o idealismo transcendental do fenomenalismo de Berkeley.

1. Espaço e tempo a priori

Kant se esforça em se distanciar de Berkeley no Apêndice aos *Prolegômenos*, sustentando que, enquanto Berkeley (2008, p. 96/P, § 35) aborda espaço e tempo como empíricos, ele por sua vez defende a tese de que espaço e tempo são a priori (A 493). Isso equivale a dizer que, quando o fenomenalista reflete sobre a sua experiência de ver, por exemplo, esta impressora ao meu lado, ele conclui que a sua extensão, figura, solidez, permanência no tempo, sua cor, i.e., suas características espaço-temporais, são todas empíricas, ou apreendidas por nós através dos sentidos. Somando-se a isso, o fenomenalista considera os próprios conceitos de espaço e tempo como derivados da experiência. Somente através da observação da interrelação dos itens dados em nossa

sensibilidade é que podemos obter a ordenação espaço-temporal. Espaço e tempo são características que podem ser descobertas num mundo já pronto e acabado, que nos é dado através da experiência. Se o fenomenalista afirma que espaço e tempo são obtidos através de nossas sensações, é plausível afirmar que, de acordo com ele, os aspectos sensórios dos objetos antecedem logicamente o espaço e o tempo. Esse é o equívoco de Berkeley: espaço e tempo são deduzidos das impressões sensíveis. Sobre o espaço, por exemplo, Berkeley (2008, p. 98/§ 43) afirma que "a alteridade" é sugerida "a nossos pensamentos por certas ideias visíveis... que se apresentam aos sentidos da visão". Do mesmo modo, o tempo não é nada se abstrairmos "da sucessão de ideias em nossas mentes" (Berkeley, 2008, p. 122/P, § 98).

Para Kant, espaço e tempo são a priori. Considere, por exemplo, uma maçã. Ao abstrairmos de suas características sensíveis (cor, textura, gosto, etc.), ainda podemos pensar no formato e na extensão circular geral que lhe é peculiar. O mesmo ocorre com os objetos desta sala de estudos. Se removermos de nossos pensamentos todos os elementos empíricos peculiares aos objetos aqui presente, e.g., o som vindo de fora, a cor da parede, o tamanho da mesa, etc., podemos ainda concebê-los como possuindo certas características, como por exemplo, localizações espaço-temporais entre si (contiguidade, profundidade, etc.). Esses mostram que, à parte os aspectos sensíveis particulares, somos capazes de conceber os objetos por intermédio de algumas características espaciais gerais, como a extensão e a figura ou forma. No caso do tempo, podemos considerar a partitura de uma música. Se deixarmos de lado o som de cada nota, o que teremos é apenas a concepção de uma sucessão de notas no papel, i.e., a sequência que elas constituem. A própria partitura é uma organização espacial e suas partes são simultâneas, tal como no caso do exemplo da maça. Mas se considerarmos a consciência do ato de ver as notas na partitura representadas uma ao lado da outra, obteremos uma coleção de elementos precedentes, subsequentes e simultâneos, entre si, i.e., obtemos uma sucessão

temporal. De acordo com Kant, teremos de considerar como temporal o fluxo de percepções que se seguem do ato de observar cada uma das notas em sucessão (B 49-50). Assim as próprias coisas não possuem partes temporais. Se eu considero uma maçã, eu devo de um fazê-lo de tal modo que suas partes produzam um determinado formato numa certa extensão, e simultaneamente. As partes temporais, como no caso das notas na partitura são, assim, propriedade do processo ou da 'história' de um objeto em termos da nossa consciência de sua presença em diferentes momentos ou eventos.

Desses comentários esquemáticos se segue que, quando abstraímos dos aspectos sensórios da nossa ideia de objeto, somos deixados com a concepção de um conjunto de relações espaço-temporais entre eles. Isso é o mesmo que dizer que, à parte as suas propriedades particulares evidenciadas através dos sentidos, é possível conceber os objetos do ponto de vista de suas características espaço-temporais gerais (e.g., extensão, permanência em diferentes momentos, etc.). Isso posto, Kant inverte o raciocínio anterior, i.e., ele examina se é possível pensar objetos desconsiderando tais características. Esse momento é crucial no debate com o fenomenalista. Se for possível conceber os objetos sem as suas determinações espaço-temporais e, concomitantemente, preservar a ideia mesma de objeto, o fenomenalista terá a última palavra. Se, por outro lado, não for possível pensar um objeto sem suas determinações espaço-temporais, estaremos em posição de afirmar que o pensamento dos objetos requer espaço e tempo, ou que estes são condição de possibilidade daquele. Isso é o mesmo que adotar a visão de que espaço e tempo são a priori. Ora, quando abstraímos das determinações espaço-temporais dos objetos, descartamos a extensão, figura, sucessão, etc. De acordo com Kant, nenhum objeto pode ser propriamente representado ou descrito sem tais componentes. Se descartamos as propriedades espaço-temporais, acabamos por perder as próprias concepções que fazem desse objeto *qua* objeto possível (Kant, 1900, p. 46). Embora possamos pensar

espaço e tempo vazios de objetos, não podemos pensar os objetos à parte as suas determinações espaço-temporais (B 38 para o espaço e B 46 para o tempo). Disso se segue que espaço e tempo não podem ser concebidos enquanto dedutíveis dos dados dos sentidos, como defende o fenomenalista. Quando refletimos sobre a nossa experiência de um objeto, espaço e tempo não são elimináveis. Ao contrário, o pensamento de um objeto requer necessariamente a concepção de suas características espaço-temporais. Assim, o sistema espaço-temporal "não é uma determinação dependente dos objetos"; antes, esse sistema "deve ser considerado como condição de possibilidade deles" (B 39). É por isso que Kant também denomina espaço e tempo de formas, i.e., condições para a nossa representação de objetos (B 322, *passim*). Consequentemente, espaço e tempo devem ser caracterizados como condições a priori para pensarmos objetos, e não características empíricas subordinadas às sensações subjetivas, como quer o fenomenalista.

2. Confrontos

Kant é enfático ao sustentar que Berkeley, por não considerar o espaço e o tempo como a priori, acaba reduzindo os corpos a meras "ilusões" ou "fantasmas"? (B 71). À primeira vista, tal caracterização é imprecisa: Berkeley faz a distinção entre, por exemplo, a cadeira em que estou sentado e a imagem de um centauro em minha mente. Para Berkeley, algumas de nossas ideias realmente vêm de fora (Berkeley, 1982, p. 82). No entanto, sua posição é problemática e encoraja uma visão de que os objetos empíricos não podem ser distinguidos de estados mentais. Isso se deve ao fato de que, para ele, o espaço é empírico: nós aprendemos sobre o espaço (e o tempo) tal como aprendemos sobre as cores: observando aspectos de nossas ideias ou estados mentais e suas relações. A ordem espacial, então, acaba sendo derivada da ordem por meio da qual as ideias se relacionam entre si. Ora, tal ordem pressupõe que as ideias são dadas a mim. Eu não posso falar das

relações entre ideias sem previamente conceder que tais ideias me são dadas de algum modo. Mas a ordem segundo a qual essas ideias se me apresentam é uma ordem sucessiva (Berkeley, 2008, p. 122/P, § 98). Enquanto Berkeley diz que somente tal sucessão nos permite obter a noção de tempo, Kant afirma que é a forma do tempo que primeiramente torna possível a sucessão de nossas ideias. É por tal motivo que o tempo deve ser a priori e não empírico. Para Kant, não se trata de obter a noção de tempo mediante a maneira pela qual as ideias se nos apresentam, quer dizer, não se trata de obter a noção de tempo empiricamente. Trata-se do contrário. O caráter sucessivo de nossas ideias só pode ser considerado mediante a condição do tempo. Isso sugere que, de acordo com Berkeley, os aspectos espaciais dos objetos externos, isto é, os aspectos a partir dos quais tais objetos devem ser caracterizados como realmente distintos de minhas ideias ou estados mentais, acabam sendo paradoxalmente derivados, no final das contas, da ordem segundo a qual as ideias são apresentadas a mim, ou seja, a ordem temporal.

Isso posto, Berkeley só pode lidar com a ordem espacial dos dados sensíveis a partir da ordem temporal. Por isso, ele acaba tratando todos os dados da sensibilidade da mesma forma. Em última instância, tanto os empíricos (espaciais) quanto os estados mentais acabam sendo vistos como dependentes da ordem temporal. Consequentemente, é possível dizer que Berkeley não consegue explicar como objetos espaciais externos são realmente independentes dos estados mentais. A *fortiori*, ele é incapaz de sustentar qualquer distinção legítima entre ilusão e realidade.

Em contrapartida, o idealismo de Kant evita esse problema, na medida em que espaço e tempo precedem os objetos dados à sensibilidade. Eles não são adquiridos através da observação de nossas ideias e suas relações. Na verdade, eles constituem o campo da experiência possível. A partir desse ponto de vista, a ordem espacial não depende da ordem temporal na qual os objetos se nos apresentam. Nesse sentido, os aspectos espaciais dos objetos

podem ser adequadamente considerados como distintos da ordem temporal. Ora, uma vez que os estados mentais são ordenados primariamente no tempo, é razoável dizer que Kant tem à sua disposição os meios para caracterizar os aspectos espaciais dos objetos como independentes dos estados mentais.

Tal abordagem permite a Kant conceber a sensibilidade como exibindo um duplo caráter que nos permite ordenar os dados sensíveis de duas diferentes maneiras, a saber, espacial e temporalmente. Nossa sensibilidade é, de fato, dividida em duas partes. Por um lado, a sensibilidade apresenta-nos estados mentais que abrangem toda a esfera de minha estória mental, independente de representarem objetos empíricos ou não. Eu posso dizer que os estados mentais que ora entretenho, e.g., a imagem da casa em que eu nasci, a imagem de um centauro, etc., sucedem-se num fluxo constante. Esse aspecto de minha sensibilidade é chamado por Kant de "sentido interno" (B 37, passim). Se tivéssemos apenas um sentido interno, ou se nossa sensibilidade fosse apenas interna, tudo o que teríamos à nossa disposição seriam dados fugidios que constituem a ordem temporal. Isso porque a ordem temporal é apenas uma ordem de sucessão, precedência e simultaneidade, enquanto que a ordem espacial é uma ordem por meio da qual os objetos são representados em diferentes lugares e, acima de tudo, como distintos de meus pensamentos ou, como diz Kant, "de uma maneira distinta de mim mesmo" (Kant 1902, p. 309). Kant assinala *ipso facto* que o tempo é a forma do sentido interno e o espaço a forma do 'sentido externo' (B 42 e B 49, respectivamente). Através do sentido interno apenas é impossível representar os objetos sensíveis como distintos não apenas de outros objetos mas também, e especialmente, de meus pensamentos porque o sentido interno ordena os dados temporal e não espacialmente. Somente o sentido externo pode realizar a tarefa de representar objetos espacialmente, isto é, como fora de nós. Através do sentido externo, podemos dizer que os aspectos

espaciais dos objetos externos são ordenados de uma outra maneira que os meus estados mentais.

Uma objeção poderia ser levantada aqui. Mesmo que aceitássemos a crítica de Kant de que a ordem espacial não está subordinada à ordem temporal, o espaço é de algum modo dependente da sensibilidade. Embora Berkeley argumente que o espaço é obtido através da experiência e Kant argumente que o espaço é constitutivo dessa experiência, ambos parecem acreditar que o espaço é um aspecto de nossa sensibilidade e, por tal motivo, dependente de nós. Nesse sentido, dir-se-ia que Kant também defende a ideia de que os aspectos espaciais dos objetos são de algum modo dependentes da mente.

A réplica a tal objeção é a seguinte. Por não dispor dos elementos a priori da nossa experiência, Berkeley não pode estabelecer em que sentido essa dependência da mente deve ser entendida. Assim, pode-se dizer que ele confunde as duas esferas de discurso sobre a experiência, a saber, a reflexiva ou transcendental e a empírica (a primeira chamada por Kant de reflexão transcendental (B 317). Ao nível empírico, nós apenas descrevemos o que percebemos, por exemplo, este livro que estou vendo ao meu lado, a janela mais ao fundo, o teclado e o mouse, etc. Ao nível reflexivo, nós examinamos a experiência em termos das condições unicamente as quais ela ocorre. Kant discorda de Berkeley nos dois níveis. Numa consideração reflexiva, quando procuramos determinar as condições de possibilidade da experiência, espaço e tempo devem ser pensados como (logicamente) precedendo-a e não, como Berkeley pensava, derivada dela. Numa consideração empírica, o objeto externo é considerado independente da mente e não apenas uma coleção de dados dependentes da mente, ou de ideias.

Um filósofo berkeleiano poderia perguntar o que tudo isso significa. Uma resposta kantiana poderia ser a seguinte. Quando refletimos sobre a experiência, isto é, quando consideramos a experiência a nível transcendental, nós consideramos o papel

desempenhado pelo sujeito na constituição dos objetos da experiência. Somente a partir desse ponto de vista é que podemos falar desses objetos como transcendentemente ideias, isto é, dependentes da mente.

Isto não quer dizer que tais objetos sejam considerados dependentes da mente ao nível empírico. Os objetos dos sentidos devem ser considerados como empiricamente reais, isto é, independentes da mente. Eles constituem o mundo empírico publicamente perceptível e ordenado espaço-temporalmente (Allison, 1983, p. 7). Por não ser capaz de determinar as condições a priori da experiência, Berkeley não pode considerar os objetos da experiência como dependentes da mente ao nível transcendental. Consequentemente, ele não pode considerar tais objetos como independentes da mente ao nível empírico.

Na terminologia de Kant, Berkeley não consegue distinguir a forma por meio da qual nós representamos os objetos empíricos, que é subjetiva, dos aspectos empíricos, que não são contribuídos pelo sujeito, mas que são por este encontrados no mundo. O idealismo transcendental, assim, diz respeito somente ao primeiro, e não ao segundo. Kant é bastante claro sobre isso numa carta a Beck:

> A opinião apresentada por Eberhard e Garve de que o idealismo de Berkeley é semelhante ao da filosofia críticas [...] não merece a menor atenção. Pois eu falo da idealidade em referência à forma das representações, mas eles interpretam tal idealidade como se aplicando ao objeto e à sua própria existência. (Carta a Beck, 1792, *apud* Zweig, 1967, p. 198).

Da doutrina de Berkeley, de fato,

> Um ceticismo ainda maior se origina, a saber, que nós não podemos de modo algum saber se nossas representações correspondem a algo (enquanto objeto), [...] isto é, se uma representação é uma representação [...]. Pois 'representação' quer dizer uma determinação em nós que é relacionada a algo. (Carta a Beck, 1792, *apud* Zweig, 1967, p. 198).

Em outras palavras, não é possível a Berkeley distinguir meros aspectos subjetivos da experiência real dos objetos fora de nós. Por tais motivos, Kant afirma nos *Prolegômenos* que seu idealismo "poderia também ser chamado de 'formal' ou 'crítico'", a fim de distingui-lo do "idealismo dogmático de Berkeley e do idealismo cético de Descartes" (B 519).

A essa altura, mediante a posição de Kant, é possível considerar Berkeley como um realista ao nível transcendental, ou mais precisamente, um realista transcendental. À primeira vista, parece estranho colocar Berkeley junto com outros realistas metafísicos. Descartes pode servir como exemplo daqueles filósofos acusados por Berkeley de supor a existência de substâncias materiais para além dos dados sensíveis. De fato, o idealismo de Descartes reside na suposição de que o mundo real é inacessível a nós porque tudo o que temos à nossa disposição são representações (ideias) de objetos. Descartes instala, assim, um abismo entre a nossa concepção do mundo e a maneira pela qual esse mundo supostamente é em si mesmo. Ele então procura conectar esses dois extremos recorrendo à benevolência divina. Ora, uma vez que Berkeley repudia essa concepção de mundo, parece não ser prudente descrever Berkeley dessa forma.

Entretanto, ainda assim é possível sustentar a posição de que Berkeley é um realista transcendental. Segundo Berkeley, os objetos reais, embora acessíveis a nós, são concebidos como independentes das condições subjetivas da experiência (espaço, tempo e categorias) do mesmo modo que os objetos reais caracterizados por Descartes. Eles nos são dados já constituídos, sem qualquer relação com o sujeito o qual, por seu turno, se limita simplesmente a conceituá-los. Eles nos são dados, pode-se dizer, como eles são em si mesmos – isto é, como eles são independentemente da intervenção do sujeito que os produz (Allison, 1983, p. 16-9). Desse modo, embora Descartes acreditasse no contrário, ambos cometem o mesmo erro: eles não consideram

os elementos subjetivos a priori unicamente mediante os quais tais objetos são constituídos. Com isso em mente, fica claro porque Kant afirma que Berkeley concebe o espaço e o tempo em conexão com as coisas em si mesmas.

Ao mesmo tempo, Berkeley pode ser classificado como um idealista empírico. Ao nível empírico, os objetos berkeleianos são, em última instância, derivados de nós. Não é possível caracterizar os dados empíricos como colhidos do mundo exterior. Dessa maneira, aspectos tanto subjetivos quanto objetivos dos dados da experiência são considerados, em última instância, como dependentes da mente. Essa descrição ajusta-se à definição kantiana do idealismo empírico. Ele afirma que, ao supor que os objetos, para serem considerados externos, devam ter uma existência independente dos sentidos, o idealista empírico "conclui que, sob tal ponto de vista, todas as nossas representações sensíveis são inadequadas para estabelecer a sua realidade" (A 370). O idealismo empírico é inconsistente porque ele apresenta o espaço e o tempo como empíricos e ao mesmo tempo como meras ideias, isto é, como dados subjetivos. Isso posto, pode-se dizer que o idealismo empírico de Berkeley é frágil, pois a partir dele os objetos externos são reduzidos a meros dados mentais. O que é percebido acaba sendo considerado como uma mera modificação da mente, isto é, um episódio mental na estória de um sujeito. A árvore que eu concebo ao fechar os olhos e a árvore que eu percebo e que suponho encontrar-se fora de mim são vistas como exibindo o mesmo status epistemológico de qualquer outro dado dependente da mente ao nível empírico.

3. Intuitividade e idealidade do espaço e do tempo

Outro importante fator que impede muitos comentadores de perceberem as diferenças entre os idealismos de Kant e Berkeley consiste na incompletude da resposta de Kant. Isso porque a tese da aprioridade, por si só, não fundamenta o idealismo

transcendental. Para se obtê-lo, é necessário recorrer igualmente à tese da intuitividade do espaço e do tempo. Ao esclarecê-la, poderemos mais propriamente avaliar e impugnar a posição de Strawson acerca do idealismo transcendental de Kant.

Kant primeiramente aconselha-nos a considerar os objetos como interagindo dentro de uma estrutura espacial comum. Se eu concebo os objetos desta sala como formando uma coleção de elementos contíguos, atrás ou na frente uns dos outros, ou ao longo de, acima ou abaixo uns dos outros, eu tenho que pressupor que todas essas interações têm lugar dentro de um único sistema espacial. A alternativa seria considerar cada um desses objetos como pertencentes a diferentes domínios espaciais. Nesse caso, porém, eles não compartilhariam de nenhuma característica comum a partir da qual eles pudessem estabelecer relações entre si. Assim, é razoável dizer que, para Kant, é inconcebível que elementos pertencentes a sistemas de configuração espacial supostamente diferentes entre si possam interagir. Por essa razão, temos que pensar o espaço como uma *unidade* que preenche um padrão de relações que os objetos estabelecem entre si (B 39). O mesmo raciocínio aplica-se ao tempo. Não podemos consistentemente conceber os objetos que obedecem ordenações temporais supostamente diferentes umas das outras e, concomitamente, tomá-los como exigindo relações de simultaneidade, precedência e sucessão entre si. Assim, a ordem temporal também deve ser concebida como unitária (B 47). O sistema de relações espaço-temporais tem que ser pensado como abarcando todas as ocorrências ou estados de coisas possíveis. Isso sugere que, em qualquer ocorrência ou qualquer estado de coisas que possamos conceber, esse sistema unitário tem de estar pressuposto.

Ora, uma vez que, segunda a tese da aprioridade, a concepção de um objeto pressupõe o espaço e o tempo, e uma vez que, de acordo com essa tese da unidade apresentada, qualquer região do espaço na qual encontramos objetos e qualquer comprimento de tempo através do qual os objetos perduram, tem que ser parte de um único sistema de relações espaço-temporais,

pode-se concluir que as partes constituintes desse sistema espaço temporal pressupõem esse mesmo sistema, e não vice versa. Por isso, Kant afirma que o sistema de relações espaço-temporais deve ser considerado como *precedendo* as partes espaço-temporais. Se desejamos representar uma certa quantidade de espaço, por exemplo, a Ilha de Santa Catarina, não há outra maneira de fazê-lo senão pensando-o como rodeado por mais espaço. O mesmo se dá com relação a um perímetro maior, por exemplo, a grande Florianópolis. E quando pensamos na cidade inteira, está pressuposto que tal área se apresenta cercada por mais espaço. Ao progredirmos para áreas maiores, percebemos que o pensamento de uma extensão finita de espaço, não importa quão vasta seja, pressupõe o pensamento de uma tal extensão limitada por mais espaço. Isso sugere que um fim ao espaço não é algo que, segundo Kant, possa ser concebido. Para imaginar o espaço como finito temos que pensá-lo como possuindo fronteiras ou limites e, em assim o fazendo, somos obrigados a conceber esses limites como rodeados por mais espaço ao longo deles. De acordo com Kant, é dessa forma que "o espaço é pensado; pois todas as partes do espaço coexistem *ad infinitum*" (B 39-40). Ora, se não é possível supor que o espaço é finito, somos obrigados a pensá-lo como ilimitado ou *infinito* (B 39). O mesmo pode ser dito com respeito à ordenação temporal. Para pensar num limite de qualquer sucessão temporal finita, não importa quão longa ela seja, temos que pensá-la como uma limitação de um único sistema temporal (B 47). Kant afirma que nossa concepção de um certo comprimento de tempo nos leva sempre mais além, de modo que obtemos a ideia de "um progresso ilimitado da intuição" (A 25).

Assim sendo, Kant afirma que as ordenações espaciais e temporais constituem um todo a priori, unitário e ilimitado que precede logicamente as suas partes ou, mais exatamente, "formas da intuição pura" (B 40 para o espaço e B 48 para o tempo). Que espaço e tempo sejam puros é uma afirmação que decorre da tese da aprioridade. Por forma Kant entende 'condição essencial'

daquilo que é dado na sensibilidade. O termo 'intuição' serve para enfatizar que espaço e tempo não são conceitos. Contrariamente à intuição, o conceito é um totem precedido por suas partes, i.e., um agregado formado de partes. O conceito de 'vermelho', por exemplo, é formado através da consideração de uma característica comum de alguns objetos, como maçãs, tomates, et. Em outras palavras, um conceito reúne uma coleção de elementos a partir de um traço comum entre eles. Portanto, a ordenação espaço-temporal é pré-conceitual (Melnick, 1973, p. 11). É por isso que Kant se refere ao 'múltiplo da intuição', quer dizer, a um agregado de elementos pré-conceituais (B 102, *passim*).

Além disso, diferentemente da intuição, o conceito tem uma forma lógica mais complexa. É um todo que não pode ser infinito em sua definição (intensão), embora possa ter infinitas instâncias sob ele (extensão) (Allison, 1983, p. 91-3). A diferença assim, é que, enquanto todo intuitivo tem partes infinitas nele, o todo conceitual tem partes infinitas sob ele (Walsh, 1975, p. 18). A razão para Kant introduzir a distinção intuição/conceito e para a defesa do caráter intuitivo da estrutura espaço-temporal consiste na tentativa de reforça a ideia de que os dados sensíveis aparecem-nos já espaço-temporalizados, independentemente de qualquer atividade intelectual. As consequências disso são, em primeiro lugar, que estamos seguros de que o objeto do mundo exterior não é alcançado através do mero exercício de conceituação. Nossos recursos intelectuais sozinhos jamais podem nos dar o objeto. A sensibilidade também deve ser levada em conta. Em segundo lugar, e o que é crucial em nossa discussão com o fenomenalista, podemos rejeitar a ideia de uma apreensão puramente receptiva do objeto do conhecimento sem qualquer trabalho do entendimento. Contrariamente ao que defende o fenomenalista, o objeto não é dado já constituído na sensibilidade. Ele é produzido pela nossa capacidade discursiva. Os dados sensíveis constituem apenas a matéria bruta do conhecimento à espera da síntese intelectual.

4. Strawson, Kant e Berkeley

Tendo em vista essa abordagem das noções de espaço e tempo em Kant, podemos agora finalmente examinar a crítica de Strawson a Kant. Para Strawson, Kant tem razão ao caracterizar espaço e tempo como a priori. No entanto, continua ele, isso não implica, como o idealista transcendental defende, que espaço e tempo estejam em nós (Strawson, 1966, p. 49). Ao invés disso, Strawson propõe o que ele denomina de interpretação austera da noção de a priori, de acordo com a qual podemos nos referir a um "elemento estrutural essencial em qualquer concepção de experiência que possamos tornar inteligíveis a nós" (Strawson, 1966, p. 68) A noção de experiência, ele afirma, "parece ser verdadeiramente inseparável do espaço e do tempo" (Strawson, 1966, p. 50). A ideia de uma experiência não espaço-temporal é simplesmente ininteligível, pois a experiência é sempre sucessiva e espacialmente determinada. Surge então a questão, no entanto, sobre se o sistema espaço-temporal pode ser considerado à parte a experiência. Strawson não esclarece esse ponto. Ele não parece se interessar por tal questão. Contudo, ela é fundamental para o tema em questão. Ser, de um lado, espaço e tempo puderem ser pensados independentemente da noção de experiência, então os momentos de tempo e as partes do espaço devem ser concebidos, respectivamente, como sucedendo e estando ao lado uma da outra à parte o pensamento de um sujeito do conhecimento. Isso requereria a suposição de uma ordem espaço-temporal absoluta, i.e., real, auto-regulável e hermética. Se, por outro lado, espaço e tempo não puderem ser pensados sem a noção de experiência, então somos levados a admitir que a posição idealista transcendental de espaço e tempo é o caso, i.e., que espaço e tempo são condições subjetivas da nossa experiência dos objetos.

É oportuno neste momento relembrarmos a abordagem newtoniana do espaço e do tempo, pois ela representa um grande exemplo de uma concepção de espaço e tempo absolutos. De

acordo com Newton, o tempo é uma entidade que, por sua própria natureza, flui uniformemente sem relação a nada externo a si mesmo, subsumindo sob si mesmo toda a ocorrência no universo. Ele também é independente de tudo, de modo que, enquanto as coisas mudam, o tempo é imutável. Ele é, assim, indiferente às coisas mutáveis e 'precede' não apenas as coisas, mas também as quantidades temporais. O espaço absoluto é descrito de modo similar: trata-se de uma entidade que, por sua própria natureza, permanecer imutável e fixa, sem relação a nada externo a si mesma, subsumindo sob si mesma toda parte de espaço no universo (Newton, 1983, p. 8).

Ora, se levarmos em conta que nada pode ocorrer fora do espaço e do tempo, então a experiência teria que ser pensada como ocorrendo por intermédio deles. Desse modo, a experiência poderia ser concebida como inseparável do espaço e do tempo, mas o inverso não seria necessariamente o caso. Nesse sentido, os conceitos de espaço e tempo absolutos harmonizam-se perfeitamente com a concepção strawsoniana de que a experiência nada é tão logo abstraímos do espaço e do tempo. Strawson parece, assim, deixar de lado um ponto crucial em sua abordagem. A questão não é somente se espaço e tempo podem ser classificados de modo austero como noções a priori que estão embutidas em nossa concepção geral de experiência. A questão é também se espaço e tempo são entidades transcendentalmente reais. O objetivo de Strawson é o de se livrar da tese da idealidade do espaço e do tempo (Strawson, 1966, p. 31s). Em assim procedendo, contudo, ele inadvertidamente incentiva a concepção de uma estrutura espaço-temporal que se ajusta perfeitamente às noções de espaço e tempo absolutos. Entretanto, a principal objeção de Kant a essas noções é que as posições de objetos no espaço e no tempo absolutos não são por definição perceptíveis (B 245). Não há como ter acesso à posição correta dos objetos no espaço e no tempo absolutos, por meio dos quais objetos possam ser determinados sem maiores problemas. O objeto não aparece com

sua posição espacial absoluta já determinada nem tampouco existe um procedimento infalível por meio do qual se possa medir a passagem dos momentos no tempo absoluto, como um relógio eterno no pulso de Deus (Guyer, 1987, p. 170).

Melhor dizendo, para o idealista transcendental, as noções de espaço e tempo absolutos violam a ideia da unidade da intuição. De acordo com ela, como vimos, o sistema espaço-temporal é um todo que precede as suas partes. Isso é o mesmo que dizer que esse sistema é logicamente anterior “em minha mente a todas as impressões reais” dadas na sensibilidade (Kant, 1988, p. 50). Ora, espaço e tempo absolutos não podem ser pensados da mesma forma, pelo simples fato de que eles não são dados na experiência. Disso se segue que, se aceitamos as teses da aprioridade e da intuitividade do espaço e do tempo, temos de descartar as noções de espaço e tempo absolutos. Ao mesmo tempo, não é possível sustentar a tese da aprioridade e deixar de lado a tese da intuitividade, na medida em que a primeira sozinha é plenamente compatível com a noção realista transcendental de espaço e tempo absolutos, a qual é repudiada por Kant.

Na verdade, Strawson se esforça para se livrar da tese da idealidade porque ele inadvertidamente interpreta a expressão kantiana em nós como se referindo às nossas mentes individuais. Mas o que Kant quer dizer com ela é simplesmente ‘aquilo que está subordinado às condições da experiência possível’. Essa distinção nada mais é do que aquela apontada por Allison entre uma consideração empírica e uma transcendental: a tese da idealidade deve ser tomada desde um ponto de vista transcendental e não empírico (Allison, 1983, p. 240). Strawson não é capaz de oferecer uma abordagem adequada às duas maneiras pelas quais a afirmação em questão deve ser considerada. Ele então rejeita a tese da idealidade porque ele confunde o sentido empírico e o sentido transcendental. Em consequência disso, ele acaba supondo uma aproximação entre Kant e Berkeley que, ao fim e ao cabo, é equivocada:

> Assim, ficamos com o resultado de que as aparências, i.e., nossas representações ou percepções ordenadas temporalmente, realmente ocorrem no tempo, ao passo que o que somos obrigados a representar como corpos no espaço não são realmente nada além daquelas próprias representações. Nesse caso, a diferença entre o idealismo de Kant e o de Berkeley não é, afinal de contas, tão grande quanto ele supunha. (Strawson, 1997, p. 251).

Para Strawson, Kant é, no final das contas, um tipo de fenomenalista: Kant, como um idealista transcendental, está mais próximo de Berkeley do que ele pensa (Strawson, 1966, p. 22).

Aqui vale notar que nossa incursão no pensamento kantiano também impugna a opção por uma terceira alternativa, frequentemente chamada de alternativa negligenciada. Ela advém da suposição de que espaço e tempo são meras ideias e que as coisas em si mesmas são espaciais por mera coincidência. Como Kemp Smith faz notar, a noção de que o espaço é ideal não exclui a possibilidade de que ele também possa ser "uma propriedade inerente às coisas em si mesmas" (Smith, 1984, p. 113; Parsons, 1992, p. 84; Guyer, 1992). Ora, essa visão não pode ser aceita. Já foi mostrado que espaço e tempo são formas da sensibilidade, o que quer dizer que os dados sensíveis invariavelmente terão características espaciais. Contudo, as coisas em si mesmas, por definição, não estão disponíveis na sensibilidade; portanto, não faz sentido supor que elas sejam espaciais. Em suma, espaço e tempo não são dependentes dos dados da sensibilidade (tese da aprioridade); não são entidades absolutas, mas formas da sensibilidade (tese da intuitividade) e não são aplicáveis às coisas em si mesmas, tendo de ser pensadas como contribuições subjetivas no processo de aquisição do conhecimento (tese da idealidade).

5. Conclusão

Procurei mostrar, com base nos textos kantianos, que interpretação austera do idealismo transcendental de Kant por

parte de Strawson é equivocada. Ele erroneamente sustenta a tese da aprioridade e recusa a tese da idealidade do espaço e do tempo. Em assim o fazendo, ele afirma uma proximidade entre os idealismos de Kant e Berkeley que, na verdade, é insustentável, e acaba acusando Kant de ter transformado os objetos externos em entidades mentais. A idealidade da estrutura espaço-temporal é fundamental para realizar a devida distinção entre o que é subjetivo a nível transcendental e o que é real ao nível empírico. Uma leitura mais detida dos textos kantianos pode esclarecer essas incorreções e oferecer um guia de interpretação mais conforme às reais intenções de Kant.

Referências

Allison, H. E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.

Berkeley G. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Berkeley, G. *Three Dialogues Between Hylas and Philonius*. Indianapolis: Hackett, 1982.

Descartes, R. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953.

Guyer, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Guyer, P. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Claredon, 1978.

Hume, D. *Enquiries (Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*). Oxford: Claredon Press, 1990.

Kant, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Ed. Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902, 29 vols. (abreviado Ak.).

Kant, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

Kant, I. *Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1990. (Traduzido por N. K. Smith e abreviado A para a primeira edição e B para a segunda edição).

Kant, I. *Dreams of a Spirit Seer*. London: The MacMillan Co., 1900.

Melnick, A. *Kant's Analogies of Experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Newton, I. *Princípios Matemáticos*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

Parsons, C. The Transcendental Aesthetics. In: Guyer, P. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Smith, N. K. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1984.

Strawson, P. F. *The Bounds of Sense*. London; Methuen, 1966.

Strawson, P. F. *Entity & Identity*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Zweig, A. *Kant's Philosophical Correspondence.* Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Walsh, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975.

7

Strawson e Russell [*]

Roberta Corvi

Strawson atraiu a atenção dos filósofos analíticos desde cedo graças a um de seus primeiros escritos, um artigo de 1950 em que ele criticava explicitamente uma teoria de Russell amplamente compartilhada e aceita, a teoria das descrições.

O artigo era o resultado do trabalho realizado por Strawson no final dos anos 1940, quando, depois de ter servido no exército durante a Segunda Guerra Mundial, ele havia obtido um cargo em Oxford (Strawson, 1998a).[1] As lições desse período foram dedicadas precisamente à crítica da teoria das descrições de Russell; o resultado dessas reflexões foi exposto, a convite de Ryle, então editor da revista "Mind", em um artigo publicado em 1950, o famoso *On Referring*. O escrito, que tem o mérito de ter introduzido o problema da referência no âmbito da filosofia analítica, foi destinado a provocar uma discussão que durou mais de vinte anos com polêmicas controversas, muitas vezes acaloradas, continuando a despertar interesse também nos últimos anos.[2]

---

[*] Tradução de Jaimir Conte.

[1] Strawson lembra ter vencido em 1947 o concurso para a John Locke Scholarship, o que lhe garantiu, além do prêmio, a atenção de Gilbert Ryle, que o indicou para cargo de professor em Oxford.

[2] Ver entre as publicações mais recentes Schoubye (2013); Orlando (2009); Ramachandran (2008); Sandt (2006); Reimer & Bezuidenhout (2004); Smiley (2004); Mitra (2002, p. 397-404).

1. O problema das descrições definidas

O problema das descrições definidas, que constitui um capítulo volumoso não apenas na reflexão pessoal de Strawson[3], mas também no âmbito mais amplo da filosofia analítica, foi decisivo também para a relação entre Strawson e Russell. Obviamente, é uma relação complexa, em que vários problemas filosóficos estão interligados; nesta contribuição me limitarei a uma reflexão sobre as posições assumidas pelos dois autores sobre a lógica da linguagem ordinária, por um lado, e a lógica formal, por outro.

O evento que deu origem à polêmica entre Strawson e Russell iniciou-se em 1905, quando Russell expôs sua teoria das descrições para dar uma resposta adequada para o problema das descrições definidas que havia sido colocado e discutido por Frege e Meinong. As descrições definidas são sintagmas do tipo "o tal e tal", como, por exemplo, "o autor de *Waverley*" ou "o atual rei da França". O problema surge quando se trata de definições impróprias, ou seja, de descrições que se referem a propriedades que não pertencem a coisa alguma (por exemplo, precisamente, "o rei da França"), ou a propriedades que pertencem a mais de um objeto (por exemplo, "o autor do *Principia mathematica*"). O emprego de tais descrições parece contradizer a necessidade de garantir um valor de verdade aos enunciados, pois é problemático atribuir um valor de verdade a um enunciado do tipo "o atual rei da França é careca", já que não há nenhuma entidade que corresponde a esta descrição.

Frege acreditava que a dificuldade derivasse da exuberância das línguas naturais que são logicamente imperfeitas, devido à diferença entre o sentido (*Sinn*) e a denotação (*Bedeutung*) de um conceito ou de um enunciado; de fato, no momento em que se

---

[3] Segundo Brown (2006, p. 17), *On Referring* é inclusive a origem de todos os temas que Strawson desenvolveu nos escritos posteriores.

apreende um sentido, não é possível deduzir, com certeza, que existe também uma denotação, isto é, um objeto que corresponda a esse sentido. Consequentemente, alguns conceitos podem permanecer indeterminados e alguns enunciados podem ser desprovidos de valor de verdade. Além disso, Frege (1892) admitia que, para ter um valor de verdade, um enunciado às vezes pressupõe, sem que para isso "contenha", outro enunciado, por exemplo, um enunciado que afirma a existência do objeto designado pela descrição definida.

A solução de Alexius Meinong (1904) é diferente. Ele afirmou que os objetos ideais existem, mesmo que eles não existam, de acordo com o princípio de que a essência é independente da existência; por conseguinte, em sua opinião, o quadrado redondo é quadrado e redondo, embora não exista, pois é um objeto que, como a montanha de ouro, está além do ser e do não-ser.

Russell, em seu *On Denoting*, de 1905, criticou ambos, acusando Meinong de violar o princípio de não-contradição e objetando contra Frege que a proposição "o atual rei da França é careca" é falsa e não destituída de valor de verdade. Na verdade, se explicitarmos a proposição, decompondo-a em suas partes constitutivas, não obteremos mais uma proposição do tipo sujeito-predicado, mas sim a conjunção de várias proposições, uma das quais afirma a existência de algo, "existe uma entidade e apenas uma entidade que é rei da França e esta entidade é careca". Agora, já que é falso que exista uma entidade que é o rei da França e uma vez que a conjunção de duas proposições, das quais pelo menos uma é falsa, é falsa, devemos concluir que as proposições contendo definições impróprias não são destituídas de valor de verdade, como considerava Frege, mas falsas. Russell (1905) pensou ter evitado tanto a distinção pouco convincente de Meinong entre subsistência e existência quanto a hipótese artificial fregeana segundo a qual o sintagma "o atual rei da França" denota a classe nula.

2. Enunciado/uso de um enunciado

Strawson, que em 1950 tinha mais ou menos a idade de Russell em 1905, tentou demonstrar que a teoria das descrições de Russell, não obstante ainda fosse amplamente aceita pelos lógicos, "incorpora alguns erros fundamentais" (Strawson, 1971a, p. 2). Strawson (1971a, p. 5) reconhece que Russell rejeita corretamente os argumentos que levam a postular um mundo de estranhas entidades que não existem mas subsistem, todavia ele acredita que a solução de Russell está "inquestionavelmente errada".[4]

Seguindo Strawson, estabelecemos indicar com D o sintagma "o rei da França" e com S o enunciado "o rei da França é sábio". De acordo com a teoria das descrições, do fato de D ser o sujeito gramatical de S não se deve inferir que é também seu sujeito lógico, de fato deve ser notado que na realidade S não é uma proposição da forma sujeito-predicado, mas um enunciado existencial de tipo especial.

Para contestar a solução proposta por Russell, Strawson faz uma distinção seja em relação aos enunciados univocamente referenciais, isto é, aqueles enunciados cujo sujeito é uma expressão univocamente referencial, que pode ser aplicada a um único indivíduo, seja em relação às mesmas expressões univocamente referenciais. Seguindo a direção dada por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, embora sem citá-lo expressamente, o filósofo de Oxford afirma que é necessário diferenciar um enunciado, do uso de um enunciado e do proferimento de um enunciado. Da mesma forma, é preciso distinguir uma expressão do uso dessa expressão e da elocução da mesma expressão.

Por exemplo, imaginemos que o enunciado "o rei da França é sábio" foi pronunciado durante o reinado de Luís XIV e, mais

---

[4] Um pouco mais adiante, Strawson (1971a, p. 6), reitera que "a solução de Russell para este problema está equivocada". Para um relato claro e conciso da posição de Strawson sobre a teoria das descrições, ver Brown (2006, Cap. I).

tarde, durante o reinado de Luís XV e, finalmente, nos dias atuais. Obviamente, o enunciado pronunciado nas diferentes ocasiões é sempre o mesmo, mesmo nas diferentes circunstâncias, portanto, podemos dizer que um enunciado é suscetível de ser usado em ocasiões diferentes, embora seja único e idêntico; o enunciado, por outro lado, pode ser usado para fazer uma afirmação verdadeira ou falsa. Além disso, se duas pessoas pronunciam hoje o mesmo enunciado, elas fazem o mesmo uso do enunciado, mesmo que sejam dois proferimentos diferentes.

Analogamente ao enunciado que pode ser usado para fazer afirmações diferentes, também a expressão referencial pode ter usos diferentes, já que a expressão em si não se refere a nada, mas somente quando alguém a usa para esse propósito pode se referir a algo. De fato, "mencionar, ou referir, não é algo que uma expressão faz; é algo que alguém pode fazer ao usar uma expressão. Mencionar ou referir alguma coisa é uma característica de um *uso* de uma expressão, assim como 'ser sobre' alguma coisa, e verdade ou falsidade, são características de um *uso* de uma sentença" (Strawson, 1971a, p. 8). Strawson não quer dizer que haja enunciados e expressões referenciais (que ele genericamente chama de tipos), assim como seus usos e seus proferimentos, "como há navios *e* sapatos *e* cera de selagem"; ele prefere argumentar que "não podemos dizer *as mesmas coisa*s sobre os tipos, o uso de tipos e proferimentos de tipos" (Strawson, 1971a, p. 9). Precisamente, enquanto o significado é uma função do enunciado ou da expressão, o valor de verdade e a referência são funções, respectivamente, do *uso* de um enunciado ou de uma expressão. Um enunciado é dotado de significado porque *pode ser usado* para fazer uma afirmação verdadeira ou falsa, mas isso não implica que seja usado a cada vez para fazer uma afirmação verdadeira ou falsa. De fato, quando aquele que profere o enunciado não se refere a nada, ele faz um uso espúrio do enunciado que não permite atribuir ao próprio enunciado um valor de verdade.

Strawson, portanto, introduz uma distinção entre as condições de verdade e as condições de assertibilidade: se faltam as últimas, por conseguinte não pode haver as primeiras. De fato, fazer uma afirmação sobre o rei da França, quando não há rei da França, significa que não há condições de assertibilidade e, por conseguinte, que a asserção não é nem verdadeira nem falsa. Assim, Strawson adotou a linha defendida por Frege em *Über Sinn und Bedeutung*, segundo o qual a linguagem ordinária é talvez incompleta em relação ao valor de verdade, razão pela qual Frege desejava a formulação de uma linguagem lógica completa.

3. Pressuposições versus implicações

Strawson concorda com Russell que o enunciado "o rei da França é sábio" é dotado de significado e que quem o pronunciasse agora faria uma afirmação verdadeira se e somente se existisse um rei da França, mas o acordo termina aqui e Strawson não aceita as outras duas conclusões de Russell, isto é, de um lado, quem quer que proferisse o enunciado *agora* faria uma afirmação verdadeira ou falsa e, de outro, que essa afirma, pelo menos em uma parte, que existe um e apenas um rei da França.

Em relação ao primeiro ponto, Strawson reitera que referir-se univocamente a um objeto não equivale a afirmar que existe o objeto ao qual ele se refere, já que "referir não é afirmar, embora você se refira para continuar a afirmar" (Strawson, 1971a, p. 15). Portanto, ele afirma que o problema da verdade ou falsidade do enunciado "o rei da França é sábio" não surge *agora*, já que *agora* não há nenhum rei da França e, portanto, com a expressão "o rei da França" não é possível se referir a qualquer coisa.

Russell poderia argumentar que a existência do rei da França é implicitamente afirmada como parte do enunciado, como a formulação explícita do enunciado revela, mas Strawson nega que seja uma implicação lógica. "Dizer 'O rei da França é sábio' é, em certo sentido, 'implicar', *implicar* que há um rei da França. Mas

este é um sentido muito especial e estranho de 'implicar'. Implicar nesse sentido certamente não é equivalente a 'acarretar' (ou 'implicar logicamente')" (Strawson, 1971a, p. 15). De acordo com Strawson, um enunciado como "O rei da França é sábio" não é falso, como Russell acreditava, mas simplesmente destituído de valor de verdade, uma vez que a condição à qual um valor da verdade poderia ser atribuído não é satisfeita. De fato, a existência de um e apenas um rei da França, que é uma condição necessária para atribuir um valor de verdade ao enunciado, é pressuposta, mas não logicamente implicada pelo próprio enunciado.

Dois anos depois, em sua *Introduction to Logical Theory*, Strawson retorna ao assunto utilizando outro exemplo. Suponhamos que alguém diga que todos os filhos de John dormem, obviamente ele não diria isso se ele não acreditasse que John tem filhos, mas suponhamos que ele esteja errado, neste caso seria verdade ou falso que todos os filhos de John dormem? De acordo com Strawson, é possível concluir que se John não tem filhos, então a questão não se coloca; na verdade a existência dos filhos de John é uma condição necessária não apenas para o que é dito seja verdade, mas também para o que é dito tenha um valor de verdade, seja qual for. O problema surge somente quando se aplica a tricotomia ou verdadeiro ou falso ou destituído de sentido para afirmações; essa tricotomia de fato confunde frases e afirmações: as frases (*sentences*) têm um significado, mas não um valor de verdade, que compete ao invés às afirmações (*statements*) (Strawson, 1952).

De acordo com Strawson (1952, p. 4), é evidente que

> não podemos identificar o que é verdadeiro ou falso (a afirmação) com a frase usada para fazê-lo; pois a mesma frase pode ser usada para fazer afirmações bem diferentes, algumas delas verdadeiras e outras falsas. E isso não surge de qualquer ambiguidade na frase. [..] Uma afirmação particular é identificada, não apenas por referência às palavras usadas, mas também às circunstâncias em que são usadas, e, às vezes, em relação a identidade da pessoa que as usa". Nesse caso, é mais

> uma questão de pressuposição do que de implicação lógica (Strawson, 1952).[5]

As duas noções diferem porque a implicação é parte da lógica formal e é baseada no princípio da não-contradição, porque se *a* implica *b*, então não é possível afirmar corretamente *a* e negar *b* em qualquer contexto que seja. Pelo contrário, a pressuposição não está sujeita a esta regra rígida, pois diz respeito ao uso da linguagem em contextos concretos e não formais. Em contextos reais, dizer que *a* pressupõe *b* significa indicar uma condição que pode ser satisfeita em alguns contextos e não em outros. Certamente é logicamente absurdo afirmar que todos os filhos de John estão dormindo e, ao mesmo tempo argumentar que John não tem filhos, mas isso é um absurdo lógico diferente da auto-contradição, porque a afirmação "John tem filhos" é uma condição necessária não da verdade da afirmação "Todos os filhos de John estão dormindo", mas de sua *verdade ou falsidade*; no segundo caso, o segundo conjunto não implica o primeiro, mas o pressupõe (Strawson, 1952).[6]

De acordo com Hochberg (1970), Strawson na verdade não explica a noção de pressuposição, tendo se limitado a negar que as descrições definidas representam um problema e precisamente o problema que Russell tentou resolver. Hochberg (1970, p. 383) parece estar ciente do fato de que Strawson está interessado no uso de proposições na linguagem ordinária, mas ele acredita que, precisamente por essa razão, "ele também está pedindo uma análise coerente da verdade lógica e da inferência que a tradição produziu". Em outras palavras, Hochberg, como Russell, não aceita que a filosofia possa ocupar-se não apenas com a lógica formal, para a qual

---

[5] Como resume Brown (2006, p. 4), "ordinariamente, um falante que profere essa afirmação *pressupõe* a existência do rei, e seu proferimento não afirma nem implica essa existência. Assim, enquanto a afirmação é significativa, seu proferimento no tempo presente não é verdadeiro nem falso, pois o que ele pressupõe é falso. Assim, a pressuposição deve ser cuidadosamente distinguida da afirmação e da implicação".

[6] A propósito desta importância, ver. Caorsi (2015, p. 179ss).

a noção de implicação é central, mas também com o uso cotidiano da linguagem, para a qual a noção de pressuposição é mais adequada.

Strawson (1952, p. 179), por sua vez, não pretende ter fornecido uma explicação satisfatória para os lógicos, os quais "estavam, talvez, mais interessados em formular regras que regem as relações lógicas de enunciados gerais mais imponentes do que os cotidianos que eu considerei na maioria das vezes.".[7] Parece claro, portanto, que o objeto com o qual Strawson lida é diferente daquele com o qual os lógicos, incluindo Russell, estão de acordo. Esta é uma questão crucial sobre a qual voltaremos mais tarde.

4. Uso referencial e uso atributivo da linguagem

No que diz respeito ao segundo acento crítico, Strawson observa que Russell assimila enunciados contendo uma expressão univocamente referencial e enunciados univocamente existenciais. O filósofo de Cambridge, como Leibniz de outra maneira, tentou tratar no âmbito da lógica em sentido estrito tanto da implicação da unicidade quanto a da existência (Strawson, 1971a, p. 20). Seu erro deriva de dois mal-entendidos: por um lado, a falta de distinção entre o enunciado ou expressão referencial e seu uso e, por outro, o não reconhecimento do uso univocamente referencial da expressão, distinto do uso predicativo ou atributivo.

Como a linguagem é usada para muitos propósitos diferentes, incluindo o de "declarar fatos sobre coisas, pessoas e eventos", precisamos evitar tanto a pergunta "O que (de quem, de que) você está falando?" como a pergunta "O você está dizendo sobre ele (ele, ela)?" (Strawson, 1971a, p. 17). Evitar a primeira

---

[7] Segundo Baumgartner (2010, p. 32-33), na base do desacordo entre Strawson e Russell há uma espécie de paradoxo, na verdade "o formalismo lógico só pode ser utilizado para identificar os argumentos válidos se as formalizações concernentes tiverem sido firmemente justificadas e tais justificativas só puderem ser feitas se a validade dos argumentos concernentes tiver sido determinada antes de formalizá-los. O paradoxo da justificação não afeta apenas argumentos com descrições definidas. Encontra-se no centro de toda a interação problemática entre as línguas formais e naturais".

pergunta equivale a referir-se a algo ou identificar alguma coisa; evitar a segunda pergunta equivale a atribuir algo ao que está sendo falado. É preciso distinguir, portanto, o uso referencial da linguagem do uso atributivo ou descritivo ou atributivo, que serve antes para classificar; por conseguinte, deve-se reconhecer que os requisitos convencionais para o uso referencial correto das expressões são diferentes das convenções que regulam o uso correto das mesmas expressões.

O requisito exigido pela aplicação correta de uma expressão em seu uso atributivo é simplesmente que a coisa à qual a expressão se refere tenha certas características; o requisito exigido pela correta aplicação de uma expressão em seu uso referencial diz respeito à relação entre a coisa referida e o falante, bem como o contexto em que ocorre o proferimento (*utterance*). Para o uso referencial de uma expressão, o ouvinte ou leitor deve ser capaz de identificar aquilo de que se está falando.

> Ao assegurar este resultado, o contexto de proferimento é de uma importância que é quase impossível exagerar; e por 'contexto' quero dizer, pelo menos, o tempo, o lugar, a identidade do falante, os assuntos que formam o foco imediato de interesse, e as histórias pessoais tanto do falante quanto daqueles a quem ele está se dirigindo. Além do contexto, há, é claro, a convenção; a convenção linguística (Strawson, 1971a, p. 19).

Portanto, o valor de verdade do enunciado não pode ser independente do contexto de proferimento.

Em 1957, Russell respondeu ao colega mais jovem, rejeitando duramente seus ataques e acusando-o de ter confundido dois problemas que ele sempre considerou distintos: o problema das descrições e o problema do egocentrismo, ou seja, aquela propriedade que compete a algumas palavras de serem em si mesmas indeterminadas e poderem ser determinadas apenas em relação ao sujeito que as usa e à sua experiência subjetiva. Um desses termos é justamente aquele do qual a controvérsia se

origina, de fato, 'atual' determina seu significado apenas em relação a quem o usa e quando é usado. Russell (1957, p. 385) observa, no entanto, que em uma linguagem técnica, indispensável para fins técnicos, devemos reduzir ao mínimo os elementos egocêntricos, então seria suficiente substituir o termo "atual" por um termo mais preciso, por exemplo, "em 1905", para tornar completamente vã a polêmica de Strawson.

Parece-me, ao invés, apesar de adotar a substituição sugerida por Russell, que o problema permanece intacto, pois mesmo o sujeito do enunciado "em 1905 o rei da França era careca" seria sem referência e, portanto, de acordo com a análise de Strawson, o enunciado seria usado para fazer uma afirmação nem verdadeira nem falsa. Provavelmente, no entanto, o verdadeiro objeto da controvérsia é outro, como Strawson sugere quando ele observa que os lógicos negligenciaram ou entenderam mal as convenções relativas à referência; essa lacuna deve-se, por um lado, à preocupação com as definições e, por outro, à preocupação com os sistemas formais. Quanto ao primeiro ponto, uma definição normalmente diz respeito à identificação das condições para o correto uso classificatório ou descritivo de uma expressão. Portanto, se a busca do significado é identificada com a busca de uma definição, é inevitável não levar em consideração convenções diferentes das atributivas: "os lógicos não perceberam que os problemas do uso são mais amplos do que os problemas da análise e do significado" (Strawson, 1971a, p. 20).

No caso da teoria das descrições, no entanto, a segunda preocupação que vem da lógica formal e da matemática parece mais relevante. De fato, quem se dedica aos cálculos – e não tem interesse nas afirmações factuais – aborda a lógica aplicada com o preconceito para quem as convenções que são adequadas no campo que lhe é familiar, isto é, o da lógica pura, também devem sê-lo em campo diferente, isto é, no das afirmações factuais.

Em conclusão, Strawson acredita que Russell tenha sido vítima de três mal-entendidos que o induziram ao erro. Em

primeiro lugar, o autor de *On Denoting* pressupõe que um enunciado só é dotado de significado quando há algo a que o sujeito lógico se refere; além disso, ele não parece compreender a distinção entre um enunciado e o uso de um enunciado, entre uma expressão e o uso de uma expressão, com a consequente confusão entre significado e referência; finalmente, um último mal-entendido diz respeito à assimilação da classe dos enunciados univocamente referenciais àquela dos enunciados univocamente existenciais, devido à falta de reconhecimento do uso referencial, e não apenas predicativo, das expressões.

5. O problema da referência

A partir de 1950, a questão da referência tornou-se recorrente no âmbito filosófico anglo-saxão, e Quine também interveio na diatribe após a publicação de *Introduction to Logical Theory*. Quine reconhece que a linguagem ordinária permite a existência de lacunas nos valores de verdade (*truth value gap*), que para a lógica formal são inadmissíveis e devem, portanto, ser evitadas; portanto, problemas como o da função referencial das expressões surgem na linguagem ordinária, mas não encontram espaço na lógica formal. Como resultado, a crítica dirigida a Russell não tem valor pela simples razão de que a teoria das descrições definidas não pretendia representar o uso ordinário da linguagem (Quine, 1953).[8]

Mais tarde, em 1971, uma coletânea de ensaios sobre o problema de referência e comentários diretos ou indiretos sobre os artigos de Strawson e Russell foi publicada por Leonard Linsky (1971). Linsky, que já havia lidado com o assunto em um volume anterior, tenta compatibilizar as teses dos dois contendores, observando que Strawson não teria compreendido a diferença entre proposição e afirmação e, por conseguinte, teria criticado

[8] Strawson (1971b, p. 75-95) retoma o conceito de *truth value gap* em *Identifying Reference and Truth-Values* de 1964. Sobre o confronto entre Strawson, Russell e Quine também interveio Haight (1998, p. 199-213).

Russell como se tivesse tratado de afirmações, ao passo que ele se referia exclusivamente a proposições ou enunciados. “A teoria de Russell está interessada na análise de certa classe de proposições, enquanto a abordagem de Strawson é uma teoria sobre afirmações. Strawson não discute a diferença entre afirmações e proposições” (Linsky, 1967, p. 90).[9] De fato, de acordo com Linsky, uma proposição é uma unidade de significado que é verdadeira ou falsa, como aliás Wittgenstein afirmou no *Tractatus*, enquanto uma afirmação pode ser desprovida de valor de verdade. Deve-se notar, no entanto, que Strawson pretende negar que existem proposições factuais que sempre e em qualquer caso têm um valor de verdade, independentemente do contexto em que são usadas, na verdade ele afirma inequivocamente que “dar o significado de uma frase é dar *instruções gerais* para seu uso ao fazer afirmações verdadeiras ou falsas” (Strawson, 1971a, p. 9). De acordo com Strawson, a proposição como tal não tem nenhum valor de verdade, mas apenas um significado.

Linsky argumenta contra a análise oferecida em *On Referring*, comparando a lógica formal com a geometria euclidiana; de fato, ninguém considera a geometria falsa porque os ângulos do triângulo desenhado no quadro negro, se medidos com um instrumento preciso, somam mais de 180°. Da mesma forma, “a lógica não é refutada pela descoberta de que há afirmações que não chamaríamos de verdadeiras ou falsas, mas (digamos) exageradas, vagas ou imprecisas. Mas isso é exatamente o que Strawson faz quando ele critica a lógica Russelliana” (Linsky, 1967, p. 9). É curioso notar que a mesma metáfora foi usada por Strawson em *Introduction to Logical Theory*, quando descreveu a lógica formal como um apaixonado geômetra, com a intenção de desenhar um mapa de um território com limites irregulares e mutáveis, construindo mapas que correspondem apenas aproximadamente ao original. Para Strawson (1952), no entanto, ao contrário de

---

[9] A favor de Russell se posiciona também Austin (1978, p. 531-537).

Linsky, a linguagem ordinária é o original, do qual deriva a lógica formal que só pode ser uma aproximação destinada a esclarecer apenas algumas características, as mais salientes. Para Linsky, por outro lado, a linguagem ordinária nunca pode invalidar, com sua imprecisão, as leis do cálculo formal que representa a perfeição e o modelo a ser desenvolvido.

Linsky, portanto, não esconde sua simpatia por Russell, sustentando que os argumentos com os quais Strawson critica Russell são em parte incorretos e em parte compatíveis com a teoria das descrições. Em particular, Linsky julga errada a tese segundo a qual um enunciado como "O atual rei da França é sábio" não tem um valor de verdade porque o sintagma denotativo "o atual rei da França" não pode se referir a nada e, portanto, na falta da referência, falta a condição necessária para atribuir um valor de verdade ao próprio enunciado. Linsky (1967) responde que, mesmo que a pressuposição existencial não fosse satisfeita, ainda seria possível referir-se a algo, por exemplo, no caso de alguém dizer a uma solteirona que seu marido é gentil com ela, referindo-se a alguém que ele acredita ser o marido da mulher, mesmo que realmente ele não o seja.

Keith Donnellan, embora se declarando de acordo com Linsky, observa que ele não faz distinção entre uso atributivo e uso referencial de uma descrição. No primeiro caso, o falante pretende afirmar algo sobre qualquer pessoa ou coisa que satisfaça a descrição; enquanto que quando a descrição é usada de forma referencial, ela tem apenas a tarefa de chamar a atenção para uma pessoa ou coisa. "No uso atributivo, o atributo de ser tal e tal é extremamente importante, ao passo que não o é no uso referencial" (Donnellan, 1966, p. 285).[10] Para esclarecer sua posição, Donnellan dá um exemplo: Smith, a quem conhecemos como uma pessoa excelente, foi brutalmente assassinado e nós

[10] Sobre a diferença entre uso referencial e uso atributivo, ver Ramachandran (2008, p. 241-256), no qual ele defende a abordagem de Strawson. Para um recente balanço sobre o debate a respeito da análise das descrições definidas, ver Orlando (2009, p. 43-158).

ignoramos quem o matou. Se alguém dissesse: "O assassino de Smith é um louco" faria um uso atributivo da descrição, e então, no caso em que a condição existencial não fosse satisfeita, não haveria ninguém a quem atribuir o predicado "é um louco", e então Strawson teria razão de considerar esta afirmação destituída de um valor de verdade. Suponhamos, em vez disso, que o homicídio de Smith tenha sido imputado a Jones, e que ele, por causa de seu comportamento estranho, induz a alguém a dizer que "o assassino de Smith é louco"; nesse caso, mesmo que Jones não fosse o assassino de Smith, o enunciado certamente seria verdadeiro ou falso, já que alguém fez realmente referência a Jones, embora através de uma descrição errada. Donnellan (1966, p. 297), portanto, conclui que

> nem a teoria de Russell nem a de Strawson representa uma abordagem correta do uso das descrições definidas – a de Russell porque ignora completamente o uso referencial, a de Strawson porque não consegue fazer a distinção entre o uso referencial e o atributivo e mistura as verdades sobre cada um dos usos (junto com algumas coisas que são falsas).

Em minha opinião, além dos aspectos individuais da controvérsia, o cerne da divergência entre o famoso lógico e o jovem, então desconhecido, Strawson, está na atenção aos "problemas do uso" da linguagem, que para Strawson, na esteira do que Wittgenstein argumentou nas *Investigações filosóficas*, estão no centro da reflexão filosófica, ao passo que são intencionalmente ignorados por Russell, que, como se sabe, não gostou do retorno de Wittgenstein à linguagem ordinária. De fato, desde a primeira produção de Strawson, emerge o interesse por um problema que Russell não levou em consideração, a saber, o problema das relações entre os sistemas lógico-formais e as características lógicas do discurso ordinário. Não é por acaso que Strawson dedica o volume de 1952 precisamente "para ressaltar alguns pontos de contraste e de contato entre o comportamento

das palavras no discurso ordinário e o comportamento dos símbolos em um sistema lógico" (Strawson, 1952, prefácio).

6. A insuficiência da lógica formal

Como vimos, o autor de *On Referring* não esconde seu interesse pela linguagem ordinária, como uma atividade comunicativa que não pode prescindir dos requisitos contextuais.[11] A este respeito, no entanto, não se pode ignorar a proeminência de Joseph Wu, que, embora reconhecendo o mérito de Strawson por tê-lo subtraído do fascínio da lógica formal, observa, como um estudioso oriental, que os filósofos da linguagem ordinária baseiam suas reflexões apenas em um idioma, ou seja, o inglês. Obviamente, trata-se de uma técnica que, embora também possa ser aplicada a outros contextos linguísticos, tem sua origem em uma área muito limitada para aspirar à universalidade e, portanto, é apenas uma das técnicas filosóficas possíveis. Além disso, Wu (1998) observa corretamente que o adjetivo 'ordinário' é enganoso se referido à linguagem, porque o que é ordinário para uma pessoa pode não sê-lo para outra.

Wu certamente está certo, mas sua objeção não invalida o trabalho de Strawson, levado a cabo para mostrar a inadequação da lógica formal moderna quando aplicada à linguagem ordinária. O filósofo de Oxford diz que prefere as regras aristotélicas às russellianas porque mais próximas dos usos comuns das expressões que são utilizadas na linguagem ordinária, embora afirmando que "nem as regras aristotélicas nem russellianas fornecem a lógica exata de qualquer expressão da linguagem ordinária; pois a linguagem ordinária não tem lógica exata"

[11] Strawson (1971a, p. 15) insiste sobre a necessidade de considerar o funcionamento da linguagem em suas aplicações comunicativas, que resultam eficazes só em relação a determinados requisitos contextuais. Em um artigo de 1986 ele reconhece que o problema da referência apresenta muitos aspectos e admite estar interessado no lado pragmático, ou melhor, na semântica pragmática (Strawson, 1997, p. 92-99).

(Strawson, 1971a, p. 27). Além disso, dizer que a linguagem ordinária não tem uma lógica exata não equivale a dizer que a linguagem ordinária não tem nenhuma lógica e que, portanto, pode ser ignorada pela lógica e pela filosofia. A linguagem comum, também por causa de sua exuberância expressiva, certamente não é tão rigorosa quanto as linguagens formalizadas, de modo que as convenções apropriadas para esta última nem sempre são respeitadas no discurso ordinário, cujo significado e coerência dependem em grande parte do contexto da enunciação.

Russell (1957, p. 389) concorda com Strawson que "a linguagem ordinária não tem lógica exata", mas especifica que Strawson e outros filósofos

> estão persuadidos de que o discurso ordinário é bom o suficiente não apenas para a vida cotidiana, mas também para a filosofia. Eu, pelo contrário, estou persuadido de que o discurso ordinário é cheio de vagueza e imprecisão e que qualquer tentativa de ser preciso e exato requer a modificação do discurso ordinário tanto no que diz respeito ao vocabulário quanto à sintaxe. Todo mundo admite que a física, a química e a medicina requerem uma linguagem que não é a da vida cotidiana. Não consigo entender por que a filosofia, somente, deveria ser proibida de fazer uma abordagem semelhante em relação à precisão e exatidão (Russell, 1957, p. 387).

Na realidade, parece-me que a este respeito Russell é de fato vítima de um mal-entendido: Strawson não acha que a filosofia possa prescindir de uma linguagem técnica, como outras disciplinas. Obviamente, a análise da linguagem – mesmo da linguagem ordinária – requer uma abordagem filosófica que não pode evitar o uso de uma linguagem específica. Strawson pretende, no entanto, afirmar que a lógica formal e a linguagem relativa não são suficientes para dar conta do discurso cotidiano, que é contudo interessante para a filosofia, diferentemente do que Russell pensa, o qual parece supor que a única linguagem adequada à filosofia é a formalizada.

A lógica formal negligencia a semântica e a pragmática da linguagem, enquanto Strawson (1998b) acredita que nem sempre se pode ignorar a ligação entre a lógica, por um lado, e a semântica e a pragmática, por outro.[12] Além disso, como assinala Brown (2006, p. 4), "indicar as limitações da lógica formal não é negar seu poder tanto para esclarecer nossos pensamentos como para nos colocar no caminho de analogias formais úteis".

A partir do debate crítico emerge com lúcida consciência, também para os detratores de Strawson, que os dois pensadores, na realidade, estão lidando com problemas diferentes. Então, devemos concluir que se trata apenas de um mal-entendido? Se este fosse o caso, por que resultou em uma disputa que durou décadas e que ainda desperta interesse?

Penso que os dois filósofos na realidade lidaram com problemas diferentes, mas que, ao mesmo tempo, a aposta seja muito maior do que um simples mal-entendido sobre o que deve ser entendido pelo termo referência ou denotação. O que realmente está na origem da controvérsia é uma concepção da própria filosofia, que resulta num desacordo sobre como enfrentar e, possivelmente, resolver alguns problemas filosóficos específicos. A divergência fundamental entre os dois filósofos diz respeito ao programa que pertence à filosofia: Strawson e Russell propõem duas teses que na realidade não são respostas diferentes para o mesmo problema, mas soluções diferentes para problemas diferentes, que se originam de perspectivas diferentes.

Esta interpretação é apoiada pelas palavras do próprio Strawson naquela que é uma de suas últimas intervenções – se não a última – sobre a questão. Em 26 de setembro de 2004, respondendo a um convite da revista "Teorema" que estava planejando uma edição monográfica dedicada ao centenário da publicação de *On Denoting*, Strawson (2005, p. 171) escreve: "Os

---

[12] Na verdade, Behling (1998) havia negado a possibilidade de dois tipos de lógica – a formal e a relacionada à linguagem comum – concluindo que a lógica e a pragmática não podem ter um escopo comum.

objetivos de Russell e os meus eram totalmente discrepantes. Ele estava preocupado com a lógica formal e a filosofia da matemática: eu apenas com o uso real de descrições singulares definidas na comunicação linguística ordinária. Como contribuição para o último estudo, achei falsa a Teoria das Descrições; como contribuição para o primeiro, não tinha nenhuma objeção contra ele – na verdade, nada a não ser admiração. Então realmente não houve disputa entre nós; apenas uma diferença na direção do interesse. Eu acho que a maioria dos teóricos linguísticos concordaria essencialmente comigo; mas eu simpatizo plenamente com aqueles filósofos da lógica que defendem a teoria de Russell".

Na verdade, parece-me que essa confissão, ao invés de dissolver o desacordo, exacerba-o, uma vez que destaca duas formas diferentes e – talvez – inconciliáveis de entender a filosofia. Para Russell, a filosofia digna desse nome coincide com a lógica ou, pelo menos, deriva as suas teses a partir de premissas lógicas através de rigorosos processos lógicos de transformação. Strawson, por outro lado, pensa que a filosofia deve ser "metafísica descritiva", isto é, representação das estruturas fundamentais da realidade, que não se revelam na superfície da linguagem, mas estão submersas e podem ser explicadas precisamente através da análise da linguagem.[13] Ele pensa que a lógica é uma parte da filosofia e um instrumento à sua disposição, embora nem sempre seja o instrumento mais apropriado para investigar a complexidade da realidade, cuja riqueza e variabilidade não podem ser capturadas pelas rigorosas regras e procedimentos da lógica formal. Este me parece ser o verdadeiro ponto em discussão. É difícil estabelecer qual dos dois tem razão, também porque essas duas tendências estão presentes na filosofia e não apenas em nossa

---

[13] "A metafísica descritiva contenta-se em descrever a estrutura real do nosso pensamento sobre o mundo [..] quando perguntamos como usamos essa ou aquela expressão, nossas respostas [..] tendem a supor, e não a expor, aqueles elementos gerais da estrutura que o metafísico quer revelados. A estrutura que ele procura não se mostra prontamente na superfície da linguagem, mas jaz submersa" (Strawson, 1959, p. 9-10). Essa crença acompanhou Strawson durante toda a sua vida, como testemunham suas intervenções mais recentes (Strawson, 1998c, p. 225).

época, mas em todas as épocas do pensamento ocidental. Difícil de estabelecer quem tem razão, talvez mais fácil estabelecer quem esteja errado: aqueles que negam a presença de uma dessas duas almas, para afirmar a legitimidade apenas da outra.

Referências

Austin, J. Russell's Cryptic Response to Strawson. *Philosophy and Phenomenological Research*, 38, 1978.

Baumgartner, M. Informal Reasoning & Logical Formalization. In: S. J. Conrad; Imhof, S. (hrsg.). *P. F. Strawson. Ding und Begriff/object and Concept*. Frankfurt: Ontos, 2010.

Behling, R. *Two Kind of Logic?* In: L. E. Hahn (ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998.

Brown, C. *Peter Strawson*. Stocksfield: Acumen, 2006.

Caorsi, C. E. *Referência e termos singulares*. In: J. Conte; I. L. Gelain (Orgs). *Ensaios sobre a filosofia de Strawson*. Florianopolis: Editora da UFSC, 2015.

Donnellan, K. S. References and Definite Descriptions. *The Philosophical Review,* 75, 1966.

Frege, G. Über Sinn und Bedeutung. In: Frege, G. *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 100, 1892.

Hahn, L. E. (ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998.

Haight, D. F. Reference and Reality. In: L. E. Hahn (ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998.

Hochberg, H. Strawson, Russell and the King of France. *Philosophy of Science*, 37, 1970.

Linsky, L. *Referring*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

Linsky, L. (ed.). *Reference and Modality*. London: Oxford University Press, London 1971.

Meinong, A. Über Gegenstandstheorie. In: A. Meinong, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig: Barth, 1904.

Mitra, S. The Problem of Reference. *Indian Philosophical Quarterly*, 29, 2002.

Orlando, E. Introduction. Referential Descriptions: For and Against. *Análisis Filosófico*, 29, 2009.

Quine, W. V. O. Mr Strawson on Logical Theory. *Mind*, 62, 1953.

Ramachandran, M. Descriptions and Presuppositions: Strawson vs. Russell. *South African Journal of Philosophy*, 27, 2008.

Reimer M., Bezuidenhout, A. (eds). *Descriptions and Beyond*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Smiley, T. J. The Theory of Descriptions. In: T. J. Smiley – T. Baldwin (eds.). *Studies in the Philosophy of Logic and Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2004*.

Russell, B. On Denoting. *Mind*, 14, 1905.

Russell, B. Mr. Strawson on Referring. *Mind*, 66, 1957.

Schoubye, A. J. Ghosts, Murderers, and the Semantics of Descriptions. *Nous*, 47, 2013.

Strawson, P. F. On Referring. *Mind*, 59, 1950. In: P. F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen, 1971a.

Strawson, P. F. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen, London, 1952.

Strawson, P. F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

Strawson, P. F. Identifying Reference and Truth-Values. In: P. F. Strawson. *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen, 1971b.

Strawson, P. F. Direct Singular Reference: Intended Reference and Actual Reference. In: P. F. Strawson. *Entity and Identity*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Strawson, P. F. Intellectual Autobiography. In: L. E. Hahn (ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998a.

Strawson, P. F. Reply to Richard Behling. In: L. E. Hahn (ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998b.

Strawson, P. F. Reply to Joseph S. Wu. In; L. E. Hahn (ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998c.

Strawson, P. F. My Critique of Russell's Theory of Descriptions. *Teorema*, XXIV, n. 3, 2005.

Van der Sandt, R. Processing Descriptions. *Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia*, 29, 2006.

Wu, J. S. P. F. Strawson's Criticism of Formal Logic. In: L. E. Hahn (ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998.

8

Strawson e Austin [*]

Susana Badiola

P. F. Strawson descreve J. L. Austin como "consistentemente claro, preciso, espirituoso e formidável" (1998a, p. 8); qualifica as famosas reuniões aos sábados pelas manhãs, lideradas "brilhantemente" por Austin, como filosoficamente frutíferas, "com resultados sempre fascinantes e, muitas vezes, filosoficamente sugestivas ou esclarecedoras" (1998a, p. 11-12) e considera o tipo de análise do pós-guerra associado a Austin, um intenso e apaixonante prazer intelectual. Não surpreende, portanto, que Strawson lhe tenha prestado tributo filosófico com sua crítica, uma vez que, como sugere em sua autobiografia, "apenas dos melhores vale a pena discordar" (1998a, p. 21).

O tema da verdade ou, o que para esses autores é equivalente, o uso de "é verdadeiro", sem dúvida, alimenta as discrepâncias entre ambos. No simpósio sobre a verdade de 1950, Austin se refere a um artigo de Strawson de 1949, no qual este defende o papel performativo de dizer que algo seja verdadeiro. Austin propõe uma nova variante, "uma versão purificada" da teoria da verdade como correspondência. Strawson, por sua vez, critica a proposta e se mostra contrário a uma teoria da correspondência. A recomendação deste, amplamente citada, é direta: "A teoria da correspondência não precisa de purificação, mas de eliminação" (Strawson, 1971c, p. 190). O diálogo não

[*] Tradução de Cristina de Moraes Nunes.

termina naquele simpósio. Austin responde a Strawson em seu artigo “Unfair to Facts”, publicado em 1954. Depois da morte de Austin em 1960, Strawson consolida sua crítica à teoria da verdade de Austin em dois novos artigos, “A Problem about Truth” (1964) e “Truth: A Reconsideration of Austin's Views” (1965), nos quais incorpora as recomendações interpretativas de Warnock. No entanto, o veredicto não é muito mais favorável.

À primeira vista, a disputa pode parecer uma batalha entre Austin, sob a bandeira da teoria como correspondência, e Strawson, defensor das teorias deflacionárias, entre as quais se inclui a teoria performativa. No entanto, o posicionamento desses autores não deixa de ser surpreendente. Austin é conhecido por insistir na pragmática da linguagem, por sua contribuição para os atos de fala – com seus correspondentes usos perlocucionários, ilocucionários e elocucionários – e, em geral, por seus estudos detalhados dos usos linguísticos. Por que defender uma teoria da verdade como correspondência nesse contexto! Por sua vez, Strawson, de tendência mais generalizadora e metafísica, defensor de um *a priori* modesto e abertamente declarado realista tanto em sua metafísica quanto em sua epistemologia, parecia poder se encaixar facilmente numa teoria como correspondência.

Embora a controvérsia seja bem conhecida e estudada, o aniversário do centenário do nascimento de Strawson nos permite repensar o desacordo prestando atenção nas partes dissonantes dos lugares comuns. Ou seja, o olhar contemporâneo está um tanto perplexo diante do posicionamento próprio da época e deve dar conta da resistência de cada um desses autores de enquadrar-se na posição que supostamente lhe corresponderia. Este trabalho toma como ponto de partida o campo no qual costumam situar-se tanto Austin quanto Strawson: o primeiro, como um defensor da teoria da correspondência e o segundo como um defensor da teoria performativa da verdade. O estudo de desacordo a este nível permite abordar interpretações contemporâneas, nas quais Austin aparece no campo deflacionista, enquanto que Strawson no campo

da verdade como correspondência, ambos defendendo uma verdade como correspondência ou ambos a favor de uma concepção deflacionista. O estudo das divergências requer atenção aos pressupostos que poderiam explicar essas dissonâncias, e que, além de seu anedótico interesse histórico, resgatam uma atitude relevante para o panorama contemporâneo.

1. O desacordo

Em seu primeiro artigo sobre a verdade (1949), Strawson critica a teoria semântica de Tarski e propõe explorar um dos usos de "é verdadeiro" a partir da noção de verdade como redundância de Ramsey. Utilizando a terminologia de Austin, ele o chama de "uso performativo" da expressão (1949, p. 93). Strawson esclarece na primeira linha do artigo que sua exposição se limita a enunciados empíricos e que não descarta possíveis usos da palavra "verdade" sugeridos pela teoria semântica, algo que, junto ao fato de que nunca qualifica sua posição sobre a verdade de ser uma teoria, poderia ser revelador, como veremos mais adiante. Dadas estas ressalvas, a proposta sugere que dizer que algo é verdadeiro é dizer algo não das orações, mas do que se diz, e que esse dizer não é um enunciado, mas um fazer com a linguagem: "O uso da própria palavra de Austin se deve ao fato de que a expressão 'é verdadeiro' pode ser substituída às vezes, sem que isso implique em uma mudança importante de significado, por uma frase tal como 'eu confirmo', expressão performativa em sentido estrito" (Strawson, 1949, p. 95). Assim, dizer que algo é verdadeiro não acrescenta uma propriedade, mas serve para ratificar, corroborar, mostrar acordo, etc. com o que foi dito, sem ter que repeti-lo mais uma vez: "O que disse a jornalista é verdade" supõe (além do implícito meta-enunciado de que a jornalista disse algo), que concordo com o que ela disse. No caso dos enunciados descritivos, a situação no mundo não muda quando uma pessoa diz "esta cadeira tem três pernas", outra diz que "é verdade que esta cadeira

tem três pernas" ou "certamente esta cadeira tem três pernas", etc., embora as condições de enunciação e as implicações de cada um desses enunciados possam ser diferentes.

Já no simpósio sobre a verdade de 1950, um ano depois, Strawson também reconhece, além do aspecto performativo "no qual tinha insistido muito" (1950, p. 208), o aspecto assertivo ao dizer que algo é verdadeiro. Este último aspecto é a "tese indiscutida" da qual ele parte no diálogo de 1964 com Warnock: dizer que um enunciado é verdadeiro acrescenta algo ao que foi dito; é fazer um enunciado (Strawson, 1971b, p. 214).

A contribuição de Austin no simpósio sobre a verdade em 1950 faz referência direta ao artigo de Strawson do ano anterior. Austin busca o uso primordial de "é verdadeiro", um uso que há de dar conta da relação mundo-linguagem, mas diferentemente daquelas teorias da correspondência que apelam a uma correlação estrutural entre ambos. Austin considera a correlação de maneira global, considerando cada parte como um todo: "não há necessidade alguma de que as palavras que são usadas para fazer um enunciado verdadeiro 'reflitam' de algum modo, ainda que indireto, qualquer característica da situação ou evento" (Austin, 1950, p. 119). Austin rejeita a ideia de um possível isomorfismo ou uma reprodução estrutural entre a linguagem e a realidade, pois supor que ocorre tal isomorfismo implica "cair novamente no erro de atribuir ao mundo as características da linguagem" (Austin, 1950, p. 119). Desta forma, Austin defende uma relação de correlação entre mundo-linguagem, em vez de uma congruência, distinção bem conhecida e explorada na literatura contemporânea sobre o tema (Burgess & John, 2011, p. 71; Kirkham, 1992, p. 127; Nesher, 2002, p. 331; Lynch, 1998, p. 121), e mediante convenções demonstrativas e descritivas, explica a relação entre fatos (ou estados de coisas no mundo) e os enunciados linguísticos.

Os episódios linguísticos dos quais se predica "é verdadeiro" correspondem a algo no mundo, independentemente de cada episódio concreto, aos estados de coisas ou fatos. Mesmo quando

dizer "é verdadeiro" tenha um uso performativo, isso não é suficiente para satisfazer os interesses que busca sua teoria. Austin menciona algumas das condições que devem ser satisfeitas para que um enunciado seja verdadeiro, condições que poderiam muito bem fazer parte de uma teoria do significado: 1. palavras (símbolos) que um falante pode usar para se comunicar com um ouvinte; 2. O mundo, que pode incluir as palavras, embora não as mesmas usadas na ocasião de enunciar que algo é verdadeiro; 3. Semelhanças e diferenças no mundo do que se fala; 4. Dois tipos de convenções: descritivas e demonstrativas (Austin, 1950, p. 115-116). Essas últimas guardam entre si a relação de coisa geral e caso particular (*type-token*) respectivamente:

> Diz-se de um enunciado que é verdadeiro quando o estado de coisas concreto com o que se põe em correlação por meio de uma convenção demonstrativa (ao qual se 'refere') é o tipo com o qual se correlaciona a oração utilizada mediante a convenção descritiva (Austin, 1950, p. 116).

Mas no caso de Austin, como afirma R. Kirkham (1992, p. 128) estabelecendo um paralelo com Russell, a teoria do significado se confunde com a teoria da verdade. Strawson concordaria que a noção de verdade tem um papel importante em uma teoria do significado e aceitaria as condições de enunciação de Austin, mas as separaria de uma teoria da verdade que insistisse em encontrar os pontos de ligação entre o mundo e a linguagem através das convenções demonstrativas e descritivas. Assim, Strawson distingue, por um lado, as relações semânticas entre palavras e realidades concretas e, por outro, a suposta relação entre fatos e proposições verdadeiras. Para ele, a verdade se diz das proposições e o "ajuste" é com os fatos, nenhum dos quais se encontra no mundo espaço-temporal. Considerar os fatos como coisas do mundo é, em sua opinião, um erro categorial. Desta forma, Strawson distingue eventos, como episódios históricos que ocorrem em um lugar e tempo concretos, de fatos. O que torna

verdadeiro o enunciado “o telefone caiu no chão” é a queda do telefone. No mundo estão o telefone e o chão. O episódio ocorreu às 9 da manhã. A queda do telefone às 9 horas torna o enunciado verdadeiro, mas o fato em si não pode cair, nem às 9 horas, nem em qualquer outro momento. Fatos e proposições verdadeiras coincidem. Strawson (1971c, p. 201) explica isso mediante uma analogia: suponhamos uma teoria da correspondência da obediência. Nesta teoria haveria duas partes que devem se encaixar: por um lado, a ordem e, por outro lado, a execução. O fato de a execução corresponder à ordem não esclarece o que significa obedecer a uma ordem, porque as palavras incorporam o problema que precisa ser resolvido. A surpresa diante do encaixe entre as coisas e o mundo ou entre fato e proposição se deve a abordagem mesma, que interpõe uma relação – seja convencional ou não – entre as coisas e o mundo ou entre fatos e proposições. Para Strawson (1971c, p. 196), o enunciado dos fatos já traz de forma implícita o encaixe da linguagem com o mundo.

A resposta de Austin de 1961 em “Unfair to Facts” mostra claramente que o desacordo continuou (1979, 2003). Austin questiona a diferença categorial entre fatos, por um lado, e coisas, acontecimentos, pessoas, etc., por outro. Ele também defende o uso de “correspondência com os fatos” como não-trivial e critica a concepção strawsoniana de fatos. Quando em 1965 Strawson reconsidera sua crítica anterior à teoria da correspondência, seu julgamento não é muito mais favorável. Os ajustes na formulação da teoria de Austin sugeridos por Warnock não apenas não fazem os problemas desaparecer, senão que mostram ainda mais claramente a fraqueza da teoria. A generalização de Austin é adequada a um nível tão abstrato que não acrescenta muito à teoria da verdade: quando se diz algo sobre um particular que é de uma determinada maneira, o que se diz é verdadeiro se o particular em questão exemplifica o que se disse. Este lugar comum contempla um tipo de enunciados, mas não a diversidade de casos que Austin queria contemplar e, mesmo quando Austin

teria gostado de dizer o que Warnock atribuía a ele, as funções de identificar um caso particular de situação como pertencente a um tipo geral de situação não corresponde às convenções descritivas e demonstrativas da maneira como sugere a nova formulação de Warnock. Strawson conclui: “A formulação de Austin, apesar das revisões de Warnock, não é realmente satisfatória em nenhum de seus traços distintivos” (1971a, p. 248).

Em suma, a famosa polêmica entre os dois autores repousa sobre uma concepção diferente sobre o que são os fatos e no desacordo sobre se é necessário justificar uma relação de correspondência, convencional ou não, entre dizer que algo é verdadeiro e o que o torna verdadeiro. Além disso, para Austin “é verdadeiro” é predicado da linguagem, enquanto que para Strawson, o verdadeiro não é uma enunciação de um fato, mas o próprio fato, que, diferentemente de um evento, não pode ser datado ou localizado no tempo.

2. O acordo

Apesar do atrativo de apresentar pontos de vista diferentes como batalhas intelectuais entre opostos, ambos os autores partem de um lugar comum: a correspondência entre o mundo e a linguagem. Strawson reconhece ao longo de toda a sua obra que um enunciado é verdadeiro se as coisas são como se diz que são e, falso, no caso contrário (1971c, p. 192; 1992a, p. 51, 85-86; 1998b, p. 402). Mas sempre acompanha esta verdade trivial a cláusula de que por si mesma não leva a lugar nenhum e, portanto, que não se deve dar a ela muita importância. Austin, como vimos, leva mais longe a correspondência semântica entre o mundo e a linguagem: “a verdade é coisa de dois”, como agudamente diz em uma nota em seu artigo de 1950 e, portanto, não pode ser apenas uma questão de linguagem. Como assinala Martinich (1977), ambos os autores operam sobre o contexto de uma dicotomia entre o mundo e a linguagem e compartilham uma teoria da correspondência da linguagem, herdada

do atomismo lógico e derivada da teoria pictórica da linguagem. Deste ângulo, diz Martinich (1977), a discordância entre os autores não é tão acentuada como se costuma interpretá-la. A questão é que uma vez aberta a lacuna, surge o problema de como reconstruir uma possível conexão entre as duas partes.

Nesse sentido, Nesher considera que nem a teoria da correspondência semântica de Austin nem a performativa-coerentista de Strawson são satisfatórias para dar conta da linguagem e do mundo: "o problema para Austin e Strawson é o de como entender a relação entre um enunciado e os fatos ou aquilo que o torna verdadeiro [*verifiers*] e, de maneira geral, suas condições de verdade" (2002, p. 342). O problema, segundo Nesher, é que naquela disputa ambos os autores recorrem às intuições gramaticais dos usos da linguagem comum sem aprofundar as condições de verdade das proposições, sejam fatos ou não, e, em geral , sem oferecer "uma análise epistemológica das operações cognitivas e comportamentais básicas, verbais e não verbais" que pudessem justificar a lacuna (Nesher, 2002, p. 342). Em sua opinião, só o modelo pragmatista consegue esse objetivo. Deixando de lado as possíveis vantagens de um modelo pragmatista, é realmente verdade que a disputa em si proporciona poucas pistas para entender em que poderia consistir esse encaixe a partir de um ponto de vista epistemológico. Strawson já então aponta para uma distinção fundamental entre a referência do termo sujeito, do que trata o enunciado, e a descrição do termo predicado. Especialmente a partir dos anos 60, quando a sua abordagem é mais sistemática e teórica, Strawson explora a diferença ontológica entre particulares espaço-temporais (indivíduos) e universais, com a qual engrena a distinção lógica da referência e da predicação. Por sua vez Austin, como vimos acima, toma enunciações concretas de situações específicas, mediante convenções descritivas e demonstrativas, para dar conta desse enraizamento da linguagem no mundo, mas não fornece uma base teórica para sustentar essa diferença. Em seu caso, a evasão é intencionada, já que, como assinala N. Milkov (2003, p. 156, 158), sua fenomenologia linguística

evita generalizações e dicotomias, colecionando dados que posteriormente poderiam ser utilizados por ciências humanas teóricas ou que pudessem fazer parte de uma ciência da linguagem (Hanfling, 2000, p. 27). A coleção de usos estabelecidos constitui um mapa (Austin, 1969, p. 63, 128-129) que nos permite evitar os excessos metafísicos do "real", "realmente" e palavras similares.

Alguém poderia objetar que simplesmente dizer que a justificação teórica não é parte do projeto de Austin apenas destaca a deficiência desse tipo de análise filosófica. E talvez uma análise concebida como a única tarefa filosófica seja deficiente. No entanto, devemos lembrar dois aspectos fundamentais do método de Austin, que aparecem no início de "A Plea for Excuses" e que A. Stroll denomina de "o princípio da primeira palavra" e "o princípio da aplicabilidade ontológica" (Stroll, 2000, p. 168). "O princípio da primeira palavra" reconhece que os usos estabelecidos na linguagem comum passaram no teste do tempo e servem, entre outras coisas, para fazer distinções que nos guiam no dia a dia. Embora esses usos não constituam uma imposição rígida contra a mudança, eles podem servir como um guia para corrigir distorções excessivas (Austin, 1964, p. 63). O segundo princípio mencionado por Stroll, "o princípio da aplicabilidade ontológica", reconhece que essas distinções da linguagem comum não são arbitrárias, mas estão enraizadas no mundo e surgem precisamente de nossa interação com ele. Dada a complexidade dos usos, o requisito da verdade trivial de que esse mapa deve se encaixar no território original que ele descreve (o mundo) só poderia ser entendido de maneira global, e não através de uma correspondência de partes, como vimos acima ao marcar a diferença entre correlação e congruência.

Curiosamente, esse enraizamento da linguagem no mundo é reversível para Austin. Em várias ocasiões, ele aponta a necessidade de "desencaixar" as palavras do mundo e mantê-las separadas dele quando fazemos filosofia e, mais ainda, quando lidamos com o tema da verdade. Na linguagem cotidiana, falamos do fato de que alguém diga algo sem distinguir entre mundo e

linguagem. Ambos estão interligados e assim é absurdo perguntar se quando definimos "elefante" estamos falando do animal ou da palavra (1950, p. 128). Austin usa a mesma metáfora novamente em "A Plea for Excuses":

> As palavras não são (exceto em seu pequeno mundo) fatos ou coisas: por isso precisamos desencaixá-las do mundo, para separá-las do mundo e contrastá-las com ele, para poder nos dar conta do que têm de inadequado e arbitrário, para que possamos olhar de novo o mundo sem limitações impostas (1964, p. 46).

Dado o cuidado característico de Austin na escolha de suas palavras, não podemos ignorar as implicações da metáfora. As palavras que usamos limitam a maneira como vemos o mundo e a visão pode ser expandida quando olhamos para as coisas como elas são, independentemente da linguagem que usamos. O famoso título *How To Do Things With Words,* resume adequadamente essa posição: a linguagem faz, não somente diz. No entanto, o que ela faz ou constrói não é o mundo, mas nossa interação com ele. As palavras são um instrumento nessa interação. O elemento surpreendente aqui consiste no que pode ser esse mundo independentemente da linguagem com a qual o pensamos e a partir do qual o interpretamos; isto é, no que poderia consistir a reflexão sem a linguagem. Infelizmente Strawson (1971c) menciona a metáfora, mas não para criticar seus pressupostos, mas para recordar que os fatos não pertencem ao tipo de coisas que alguém pode desencaixar; para revelar os fatos, como entidades intencionais que são, seria necessário outro tipo de alavanca.

3. Dissonâncias

Os estudos contemporâneos da verdade coincidem em apontar alguns dos elementos fundamentais que distinguem as teorias deflacionárias das teorias da correspondência. Entre os elementos característicos das primeiras está a recusa em

considerar "é verdadeiro" como uma propriedade, uma vez que o predicado não acrescenta nada ao que já foi dito; isto é, há uma equivalência entre dizer algo e acrescentar que o predicado é verdadeiro. Paradoxalmente, Strawson, até agora apresentado aqui como deflacionista, considera a verdade como uma propriedade do fato que é enunciado. Se esta característica é uma condição necessária das teorias deflacionárias, Strawson só poderia se encaixar nesse grupo até 1949, já que em 1950 ele modificou sua posição e assim permaneceu ao longo de sua obra:

> Uma proposição, um elemento intencional abstrato, pode ter muitas propriedades: pode ser simples ou complexa; pode implicar ou ser incompatível com esta ou aquela proposição. Também pode ter a propriedade de ser verdadeira, e então nós o chamaremos de "uma verdade", e isso é o que um fato é, uma verdade: uma entidade tão intensional e abstrata quanto a proposição com qual ela se encaixa ou com a qual ela se corresponde" (Strawson, 1998b, p 403).

Dizer que os fatos são portadores da verdade é também uma característica comum das teorias da verdade como correspondência. É também uma característica das teorias realistas da verdade, que defendem que a verdade requer uma relação adequada entre um portador da verdade e a parte da realidade com a qual ela corresponde (Burgess & Burgess, 2011, p. 68). Embora Strawson, na controvérsia dos anos 50, se referisse aos fatos como "pseudo-entidades", ele passa a conceder-lhes pleno *status* ontológico em sua ontologia liberal no desenvolvimento de seu pensamento. A condição dos portadores de verdade levanta a suspeita de autores como J. Young (2009), que considera que Strawson defende uma teoria deflacionista somente em aparência, uma vez que, em última análise, trata-se de uma teoria da correspondência disfarçada. Entre as razões que ele aduz não se encontra que para Strawson a verdade é uma propriedade de entidades intencionais. No entanto, no artigo Young (2009)

aponta, por um lado, a verdade trivial mencionada acima, que o leva a considerar que o mundo é o que torna um enunciado verdadeiro ou falso e, por outro, o princípio da transcendência, de acordo com a qual as condições que tornam um enunciado verdadeiro vão além do falante. Deste modo, a verdade, ao requerer um elemento objetivo, adquire um caráter substantivo, característico das teorias da correspondência.

Poder-se-ia argumentar que a análise de Young não incorpora a peculiaridade de que, como assinalamos acima, para Strawson não há lacuna entre fatos e proposições. Um enunciado verdadeiro enuncia um fato. "O que pode se encaixar melhor com o fato de que está chovendo do que o enunciado de que está chovendo? São feitos um para o outro" (Strawson, 1971c, p. 196). Portanto, não há necessidade de explicar uma relação entre eles. O fato de a Senhora López ter perdido a carteira faz com que o enunciado "A Senhora López perdeu a carteira" seja verdadeiro. A identificação do fato requer as palavras mesmas que constituem o enunciado. A relação tautológica descrita aqui poderia fazer oscilar de novo a posição do lado do deflacionismo, mas Young poderia insistir que para Strawson os enunciados estão ancorados no mundo sobre o qual o enunciado trata mediante as funções de referência e descrição. O próprio Strawson faz alusão a este ponto quando justifica que os fatos não têm poder causal, enquanto que os eventos sim. O fato de que a senhora López perdeu a sua carteira pode explicar por que ela não pode pagar pela próxima compra. Se quisermos limitar o poder causal a elementos no mundo, teremos que falar do evento (como episódio concreto no mundo) e não do fato como entidade abstrata: "Aqui a linguagem pode uma vez mais ser enganosa – como enganou a Austin em "Unfair to Facts". As nominalizações são aqui logicamente capciosas – criaturas de duas faces que podem designar eventos, mas também podem designar fatos (Strawson, 1998b, p. 404).

Por sua vez, Austin, defendendo abertamente a teoria da correspondência, atribui o predicado "é verdadeiro" à linguagem

(1950, p. 113), uma característica das teorias deflacionistas. E embora ele entenda a verdade como um ajuste entre o que se diz e os fatos, a verdade não é uma relação ou propriedade, mas marca um ajuste dentro de uma dimensão pragmática dos atos de fala. Hershfield (2010), por exemplo, afirma que Austin consegue desbaratar o debate clássico entre deflacionistas e teóricos da correspondência, situando-se em uma posição que integra aspectos de ambas as posições. Em apoio desta tese pode-se aduzir que Austin considera a teoria da correspondência como uma série de lugares comuns, sem dar-lhe um peso substantivo, o que a colocaria mais perto de uma concepção deflacionista, ao mesmo tempo em que aceita a trivialidade de uma teoria descitacional da verdade: “'Chove' é verdadeiro se e somente se estiver chovendo” (Austin, 1950, p. 128). Mas, por sua vez, como vimos acima, a verdade para Austin não é uma mera propriedade lógica, como afirmam os deflacionistas, mas consiste em um modo de encaixar o mundo e a linguagem. Assim, o estudo da verdade em Austin combinaria o aspecto constatativo elocucionário, para os quais podemos servir-nos da noção de correspondência, e o ilocucionário, quando Austin insiste nos aspectos pragmáticos do uso de “é verdadeiro”: “Talvez a maior conquista [..] é chamar a atenção para o papel que desempenham os conceitos de verdade e falsidade ao avaliar os enunciados, as afirmações e os atos de fala semelhantes; a verdade, indicadora do êxito ao dizer como são as coisas no mundo e, a falsidade, do fracasso” (Hershfield, 2010, p. 221). Este papel avaliativo das noções de verdadeiro e falso não pode ser separado do que queremos alcançar ao representar o mundo de uma ou outra maneira. Assim, continua Hershfield, “a sugestão de Austin é que os conceitos de verdade e falsidade só podem ser plenamente compreendidos no âmbito de uma teoria dos atos de fala” (Hershfield, 2010, p. 221). Em sua opinião, a proposta de Austin mostra que as tentativas deflacionistas por si só são insuficientes e, ao mesmo tempo, os portadores da verdade de uma proposta representacionalista deixariam de fora os propósitos

específicos que acompanham episódios concretos de formas de fala. Outros autores como Kelly (2009, p. 31) encontram ambos os aspectos deflacionistas e correspondistas em sua obra, mas não constituindo uma combinação harmoniosa, senão mostrando uma inconsistência na abordagem de Austin.

Por último, mencionarei outra análise que inclui tanto Austin como Strawson no campo deflacionista (embora o deflacionismo de Strawson se encontraria em um ponto mais extremo que o de Austin, uma vez que para este último é o contexto que determina que algo seja verdadeiro na situação específica em que se diz). G. Longworth, em seu estudo sobre a filosofia de Austin, refere-se ao conceito avaliativo da verdade recolhido por Hershfield, que implica graus mínimos de satisfação, como parte integrante do modelo deflacionista:

> Austin parece apoiar uma forma de deflacionismo sobre a verdade - uma posição segundo a qual a verdade é uma noção de pouco peso ou não explicativa. Segundo essa forma de deflacionismo, dizer que um enunciado é verdadeiro é apenas uma maneira de dizer que o enunciado tem uma ou outra qualidade dentro de um leque de qualidades mais específicas positivas, por exemplo, que é satisfatório, correto, justo etc. (Longworth, 2017).

O mapa dos usos determina que o uso concreto é "suficientemente" ajustado. A verdade ou falsidade não diz respeito a uma frase isolada, mas é determinada pelo contexto ou as circunstâncias nas quais é dita (Austin, 1969, p. 111). Nesse sentido, Austin reconhece que o verdadeiro e o falso não se referem a algo simples, independente das circunstâncias, do público, do propósito e da intenção, mas é dado como um contínuo dentro desse quadro complexo (Austin, 1975, p. 145).

Como vimos, o debate entre Strawson e Austin resiste a ser rotulado como uma batalha entre deflacionistas e correspondentistas. Apesar de seus respectivos

autoposicionamentos, cada um desses filósofos oferece pontos dissonantes suficientes para questionar a utilidade de tais encontros. No entanto, além de destacar as limitações dos rótulos filosóficos, a resistência de ambos oferece uma oportunidade para a reflexão contemporânea e nos convida a reconsiderar os pressupostos da discordância.

4. Elementos conciliatórios

Uma obra em homenagem a Strawson, que reconhece em si uma clara tendência conciliatória (1998a, p. 21), não poderia deixar de buscar elementos de harmonia em posições aparentemente opostas. Sem negar os elementos de desacordo indicados acima entre os dois filósofos, gostaria de mencionar três formas possíveis de conciliação entre os elementos discordantes vistos até agora. A primeira, oferecida por Martinich no artigo já mencionado, insistiria no fundo comum de ambos os autores da teoria da correspondência da linguagem. Martinich recorda para nós as palavras do próprio Strawson a Warnock em “A Problem About Truth”:

> Por último – pois é algo absurdo continuar com a aparência de um grande desacordo – sugiro que não mantemos pontos de vista contraditórios sobre a mesma questão, sendo pontos de vista que, quando se sobrepõem mostram acordo e, quando diferem não se sobrepõem. Se as áreas que diferem não se sobrepõem, elas são, não obstante, adjacentes; e a *Teoria da Verdade* é talvez um título suficientemente amplo e generoso para acomodar sob ele várias discussões em áreas diferentes, embora adjacentes (Strawson, 1971b, p. 215).

Nesse mesmo artigo, Martinich (1977, p. 65) sugere que com os anos as posições de Strawson e Austin, supostamente deflacionista uma e correspondista a outra, se aproximam. A segunda via conciliatória toma o testemunho da citação de Strawson, e mostra as propostas destes autores ocupando lugares adjacentes. Assim, R. Kirham (1992, p. 128-129) situa Austin no quadro de um projeto

essencialista e Strawson no projeto dos atos de fala. Como o objetivo que se propõem é diferente, ambas as propostas podem ser consideradas complementares. A última via de possível conciliação que sugiro supõe não tratar a proposta de Strawson como uma teoria, mas como uma resposta crítica à teoria da correspondência através da lembrança de usos performativos.

Se considerarmos aquele primeiro artigo de Strawson de 1949 como uma reação à teoria semântica, que ele considerou incompleta, por não considerar os elementos pragmáticos e a intenção comunicativa, e a famosa controvérsia com Austin, como a rejeição da teoria da correspondência, os problemas interpretativos de querer encaixar os autores nos lados encontrados são evitados. A intenção do primeiro artigo aparece corroborada em sua autobiografia intelectual (Strawson, 1998a, p. 7) e é consistente com seus escritos sobre o tema da verdade ao longo de sua carreira. A única vez que Strawson menciona ter proposto uma teoria da verdade aparece em sua autobiografia, ao relatar como em sua juventude Paul Grice o encurralou, quando "presunçosamente disse a ele que tinha uma nova teoria da verdade", ao que Grice respondeu: "vamos lá, de qual das teorias conhecidas se trata?" (1998a, p. 8). Seja ou não por causa desse encontro, Strawson em sua obra fala dos usos de "é verdadeiro", mas não de uma teoria da verdade. O capítulo dedicado a verdade em *Analysis and Metaphysics* inclui aspectos da verdade como coerência e da verdade como correspondência, e em nenhum momento menciona a existência de uma terceira teoria, a performativa, da qual é considerado o autor. Em nenhum momento de sua obra, além do episódio mencionado com Grice recorda a ocasião do nascimento de tal teoria, diferentemente de outras contribuições distintas em sua carreira que reconhece explicitamente como sua metafísica descritiva ou a proposta de uma análise conectiva.

Concluirei mencionando um último ponto de harmonia na famosa controvérsia entre Austin e Strawson: a consideração dos

elementos pragmáticos no tratamento da verdade a partir de uma análise dos usos na linguagem cotidiana. Como afirma Austin, a verdade é complexa: "Na vida real, frente às situações simples contempladas pela teoria lógica, não se pode responder facilmente se algo é verdadeiro ou falso" (Austin, 1975, p. 143). Assim, em ambos os autores, a verdade é despojada de um peso metafísico substantivo e estudada a partir dos usos do predicado "é verdadeiro". A complexidade dos usos mostra as conexões desse conceito com a teoria do significado, que deve incluir aspectos pragmáticos, e com a teoria do conhecimento. Não é de surpreender que ambos defendam situar o estudo da verdade como parte de uma teoria mais geral, seja uma ciência da linguagem, no caso de Austin, ou como parte de outros ramos da filosofia (Strawson, 1992a, p. 87). Como Strawson nos lembra, o estudo da verdade tem muitas camadas (Strawson, 1985, p. viii) e, portanto, pode ser abordado a partir de campos adjacentes, como indicado na citação. Ambos os autores, a partir desse quadro comum, centrado nos usos da linguagem compartilhada, fornecem lembretes saudáveis para a reflexão filosófica contemporânea. Essa controvérsia pode ter um uso terapêutico contra as abstrações desenraizadas, seja quando falamos da verdade, da mente ou da natureza humana. Este possível desenraizamento assume importância vital no tratamento da verdade, quando fica separado de todo interesse prático. Talvez essa forma de desconexão não se deva mais no mundo contemporâneo a concepções platônicas ultramundanas. Mas bem parece que a verdade, fora de certos âmbitos do discurso acadêmico, ficou isolada por ser considerada irrelevante, inútil ou até mesmo como ideal ingênuo. E, no entanto, esse debate nos lembra a importância do ponto de partida básico, da exigência de objetividade, de como as coisas são. O mapa de usos de Austin, por exemplo, nos lembra a relação entre a verdade, o exagero e a precisão. A consideração da verdade como um conceito avaliativo, cuja função como palavra-dimensão nos permite entender o que é verdadeiro a partir do que não é,

constitui um mapa conceitual extremamente relevante nos debates intelectuais contemporâneos, nos quais se analisam os fenômenos das notícias falsas (*fake news*), a era política da pós-verdade ou o charlatanismo (*bullshitting*[1]). A indignação com a desconexão desses fenômenos da noção de verdade destaca a importância de um pressuposto compartilhado tanto por Austin quanto por Strawson, o da relevância da verdade em nosso sistema de crenças, assim como as raízes desse conceito no quadro conceitual com o qual construímos o nosso dia a dia.

Referências

Austin, J. *How to do Things with Words.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Austin, J. L. A Plea for Excuses. In: V. C. Chappell (ed). *Ordinary Language.* London: Prentice-Hall, 1964.

Austin, J. L. *Sense ans Sensibilia.* Oxford: Oxford University Press, 1969.

Austin, J. L. Unfair to Facts. In: Austin, J. L. *Philosophical Papers.* Oxford Scholarship Online: Oxford University Press, 1979, 2003.

Austin, J. L. P. F. S. a. D. R. C. *"Symposium: Truth." Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes.* s.l., s.n., 1950.

Burgess, A. & Burgess, J. *Truth.* Princeton: Princeton University Press, 2011.

Hanfling, O. *Philosophy and Ordinary Language. The Bent and Genius of our Tongue.* London: Routledge, 2000.

Hershfield, J. What Can Austin Tell Us about Truth? *Philosophical Investigations,* 33, 3, 2010.

[1] Veja, por exemplo, a expressão "*performative bullshit*" de Richardson (2006, p. 93), cujo uso relaciona este de maneira explícita com *How to Do Things with Words* de Austin. O estudo de Frankfurt, *On Bullshit*, aponta a diferença entre a mentira e o charlatanismo como a desvinculação desta última da verdade.

Kelly, J. The Purification of Correspondence: Re-examining the Austin-Strawson Debate. *Florida Philosophical Review,* IX (1), 2009.

Kirkham, R. *Theories of Truth; A Critical Introduction.* Cambridge: The MIT Press, 1992.

Longworth, G. *John Langhaw Austin,* s.l.: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017.

Lynch, M. P. *Truth in Context: an Essay on Pluralism in Objectivity.* ebook ed. Cambridge, MA: A Bradford book, MIT press, 1998.

Martinich, A. Austin, Strawson and the Correspondence Theory of Language. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía,* IX, 26, 1977.

Milkov, N. *A Hundred Years of English Philosophy.* Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Nesher, D. *On Truth and the Representation of Reality.* Lanham, New York, Oxford: University Press of America, 2002.

Richardson, A. Performing Bullshit and the Post-Sincere Condition. In: G. Hardcastle & G. Reisch, eds. *Bullshit and Philosophy.* s.l.: Open Court, 2006.

Strawson, P. F. Truth. *Analysis,* 9, 6, 1949.

Strawson, P. F. Truth: A Reconsideration of Austin's Views. In: *Logico-Linguistic papers.* London: Methuen & Co, 1971a.

Strawson, P. F. A Problem About Truth. In: *Logico-Linguistic Papers.* London: Methuen & Co, 1971b.

Strawson, P. F. Truth. In: *Logico-Linguistic Papers.* London: Methuen & Co, 1971c.

Strawson, P. F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties.* New York: Columbia University Press, 1985.

Strawson, P. F. *Analysis and Metaphysics; An Introduction to Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 1992a.

Strawson, P. F. Reply to Beuchot. In: C. Caorsi (ed). *Ensayos sobre Strawson.* Montevideo: Universidad de la Republica, 1992b.

Strawson, P. F. Intellectual Autobiography of P. F. Strawson. In: L. Hahn, ed. *The Philosophy of P. F. Strawson.* Chicago: Open Court, 1998a.

Strawson, P. F. Reply to John Searle. In: L. Hahn, ed. *The Philosophy of P. F. Strawson.* Chicago: Open Court, 1998b.

Stroll, A. *Twentieth-Century Analytical Philosophy.* New York: Columbia University Press, 2000.

Young, J. O. Truth, Correspondence and Deflationism. *Frontiers of Philosophy in China,* 4, 4, 2009.

9

Strawson e Wittgenstein [*]

Jônadas Techio

Peter Strawson foi um dos principais representantes do movimento que ficou conhecido como "filosofia de Oxford", o qual foi mais influente em meados do século XX. Tal movimento, por sua vez, é parte da família mais ampla da "filosofia da linguagem comum"[1] originada com a obra madura de Ludwig Wittgenstein (i.e., aquela produzida a partir de seu retorno a Cambridge no início da década de 1930). Em consonância com a metodologia wittgensteiniana, ao longo de sua carreira Strawson criticou várias tentativas de imposição de preconceitos filosóficos na reflexão sobre o modo como comumente pensamos e falamos. Mesmo em seus escritos de teor mais marcadamente metafísico, Strawson concebeu sua tarefa como sendo a de oferecer uma metafísica *descritiva*, compreendida como uma abordagem que busca sistematicamente *esclarecer*, em vez de *revisar*, nossos modos mais fundamentais de pensar. Em seu trabalho epistemológico, ele

[*] Este capítulo é uma versão modificada e ampliada de (Techio, 2015).

[1] Essa denominação é por vezes usada de modo bastante restrito, aplicando-se especificamente aos filósofos que faziam parte do "grupo de Oxford" – a saber, além de Strawson, J. L. Austin, Paul Grice, Stuart Hampshire, H. L. A. Hart, Gilbert Ryle, J. O. Urmson e Geoffrey Warnock. Em outros contextos ela é usada de modo mais abrangente, incluindo tanto filósofos que precederam e influenciaram o grupo de Oxford quanto filósofos mais recentes que se comprometem explicitamente, ao menos nalguma medida, com os métodos herdados dessa tradição. Ao primeiro grupo pertencem, além do próprio Wittgenstein, sobretudo os seus contemporâneos na Universidade de Cambridge, tais como Norman Malcolm, Alice Ambrose, Friedrich Waismann, Oets Kolk Bouwsma e Morris Lazerowitz; ao segundo grupo pertencem autores tais como Stanley Cavell, Peter Hacker, Oswald Hanfling e John Searle, dentre outros.

também procurou mostrar que nossos modos comuns de adquirir conhecimento podem ser defendidos contra desafios céticos sem recorrer a formas dogmáticas de filosofia, tais como algumas versões tradicionais de empirismo ou de idealismo.

Não obstante a marcada e confessa herança wittgensteiniana, Strawson foi um filósofo bastante original, e suas contribuições mais importantes resultaram da tentativa de reconectar a filosofia analítica com as preocupações da epistemologia e da metafísica tradicionais, incluindo, sobretudo, tópicos como individuação, ceticismo e livre-arbítrio. Strawson também foi especialmente instrumental para reviver o interesse de filósofos analíticos pela obra de Immanuel Kant. Nesse sentido, o projeto filosófico strawsoniano pode ser compreendido como uma tentativa de compatibilizar as pretensões herdadas da filosofia da linguagem comum – particularmente a atenção ao funcionamento efetivo de nossos conceitos – e aquelas herdadas da investigação metafísica tradicional, sobretudo em sua roupagem kantiana – concebida como uma apresentação da estrutura fundamental de nossa experiência e pensamento em geral.[2] Indícios dessa tentativa de síntese podem ser encontrados já nas primeiras publicações de Strawson, datadas do início da década de 1950, mas ela é apresentada de forma mais explícita e sistemática em sua obra-prima, *Individuals*, de 1959, o qual apresenta um programa filosófico que continuará sendo desenvolvido ao longo de toda a sua carreira.

---

[2] Ao longo da história houve diferentes maneiras de conceber os objetivos e a natureza da metafísica. Aristóteles e os medievais caracterizaram-na como uma investigação das primeiras causas (particularmente Deus ou o Motor Imóvel), e também como uma ciência muito geral do "*ser enquanto ser*". Os racionalistas dos séculos XVII e XVIII ampliaram esse escopo, somando à investigação sobre a existência e a natureza divina a análise da distinção entre mente e corpo, e questões relativas à imortalidade da alma e ao livre-arbítrio. Essas diferentes concepções foram criticadas pelos empiristas britânicos e por Kant, que acusaram seus proponentes de tentar transcender os limites do conhecimento humano. Isso não impediu o próprio Kant de conceber a possibilidade de uma "metafísica enquanto ciência", cujo objetivo seria delinear as estruturas mais gerais de nosso pensamento sobre o mundo. Veremos em seguida que o projeto strawsoniano de "metafísica descritiva" é um herdeiro direto dessa concepção kantiana.

No que segue gostaria de proceder a uma análise comparativa, sugerida em vários contextos pelo próprio Strawson, entre a metodologia descritivista adotada em seus escritos e os procedimentos “terapêuticos” que caracterizam a obra madura de Ludwig Wittgenstein. Farei isso inicialmente apresentando com mais detalhe a gênese do projeto de metafísica descritiva de Strawson, a partir de seu contato com a filosofia da linguagem comum praticada em Oxford em meados do século XX (seção 1), e posteriormente indicando algumas diferenças importantes entre considerações metodológicas estabelecidas em textos representativos de Wittgenstein e de Strawson (seções 2 e 3). Por fim, indicarei como essa diferença metodológica se espelha na existência de duas formas bastante distintas de herdar a filosofia wittgensteiniana, as quais serão representadas, respectivamente, pela leitura “substancial” (e de marcada inspiração strawsoniana) de Peter Hacker (seção 4) e pela leitura “resoluta” (de inspiração mais austiniana) de Stanley Cavell (seção 5). Com isso espero fornecer elementos suficientes para fundamentar uma avaliação mais acurada da real extensão da influência de Wittgenstein sobre o programa filosófico de Strawson.

1. A gênese do projeto strawsoniano: filosofia da linguagem comum e metafísica descritiva

Ao longo de grande parte da sua história inicial a filosofia analítica foi abertamente hostil à metafísica, em qualquer de suas roupagens. Essa hostilidade teve seu auge nas décadas de 1930 e 1940, quando reinavam os ideais anti-metafísicos do positivismo lógico, e continuou no período do pós-guerra, quando o movimento que viria a ser conhecido como “filosofia da linguagem comum” foi mais influente, sobretudo no contexto britânico. Foi justamente nesse contexto que Strawson recebeu sua formação e começou sua carreira profissional. Como indica Paul Snowdon, em

um relato biográfico sobre Strawson, questões meta-filosóficas estavam no centro das atenções para os filósofos desse grupo:

> Para aqueles que estavam começando suas vidas como filósofos no Reino Unido durante esse período, um debate fundamental com o qual estavam mais ou menos obrigados a se envolver era, como se poderia colocar – o que é a filosofia? (Qual é o papel ou a tarefa da filosofia?) A razão, ou parte da razão para a centralidade desse debate é que naquele momento duas concepções aparentemente originais sobre o assunto haviam emergido, ou estavam em processo de emergência. O autor de uma tal concepção era Wittgenstein, o autor da outra era Austin. Essas duas concepções [..] concordavam em que a boa filosofia devia preocupar-se com a linguagem comum para fazer progressos, o que gerou o título "Filosofia da Linguagem Comum" [..]. (Snowdon, 2008, p. 108)

Peter Hacker corrobora esse relato, e também chama atenção para a existência de duas tendências distintas no interior do "grupo de Oxford", levando parte de seus integrantes a gravitar na direção de Ryle (e, por seu intermédio, de Wittgenstein), e outra parte na direção de Austin (Hacker, 1996, p. 151). Strawson, que foi um pupilo de Ryle e posteriormente seu sucessor na Cátedra Wayneflete de Filosofia Metafísica em Oxford, naturalmente tinha mais simpatias à primeira dessas tendências.[3] De fato, como sugerem Snowdon e Gomes, Strawson pode ser pensado como o principal responsável por "redirecionar a filosofia de Oxford das limitações que tinham sido aceitas sob a influência de Austin, em direção a um reengajamento com algumas questões filosóficas abstratas tradicionais" (Snowdon & Gomes, 2019).

[3] Um dos marcos iniciais na carreira de Strawson foi justamente uma crítica à concepção de verdade de Austin, inicialmente feita "ao vivo" em um famoso simpósio dedicado ao tema em Oxford, e posteriormente na forma de um artigo com o título "Truth", publicado em 1950. Austin responde a Strawson em "Unfair to Facts" de 1954, e Strawson retoma e complementa sua crítica em "A Problem about Truth", de 1964, e "Truth: A Reconsideration of Austin's Views", de 1965. (Consultar o capítulo "Strawson e Austin" de Susana Badiola neste volume para mais detalhes sobre esse debate.)

Desde suas primeiras publicações Strawson também buscou estabelecer um diálogo crítico com duas das principais vertentes da tradição analítica em voga na primeira metade do século XX: a assim chamada "análise de Cambridge" (cujos principais expoentes foram Bertrand Russel e G. E. Moore) e o positivismo lógico desenvolvido pelos membros do "Círculo de Viena" (liderado por Hans Hahn, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, e Otto Neurath, e fortemente influenciado pelo *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, publicado em 1921). Um dos preceitos metodológicos comungados por ambas as vertentes, o qual será um dos principais alvos de crítica de Strawson, consiste em tomar a linguagem formal da lógica contemporânea como a ferramenta mais apropriada para os propósitos filosóficos, dado seu potencial para evitar a vagueza e os mal-entendidos produzidos pela linguagem natural. Contra essa tendência, e mais uma vez alinhado à metodologia da filosofia da linguagem comum, Strawson defende que a tarefa central da filosofia deveria ser a de descrever em detalhe o *uso comum* dos termos e frases da linguagem natural, com o intuito de *dissolver* mal-entendidos criados quando essa linguagem, para usar uma famosa expressão de Wittgenstein (2001, §38), "entra em férias" ou seja, quando nossos conceitos perdem sua conexão com as práticas e formas de vida que fornecem significado e propósito aos mesmos.[6]

Um exemplo claro do emprego da metodologia da filosofia da linguagem comum na dissolução de uma confusão conceitual ocorre já em uma das primeiras publicações de Strawson, o famoso artigo "On Referring", de 1950. O alvo imediato de Strawson é a teoria das descrições definidas proposta por Russell em "On Denoting" (1905); indiretamente, contudo, Strawson se posiciona contra o logicismo e o

[6] Nesse sentido, pode-se traçar uma distinção, no interior da filosofia analítica praticada no período, entre uma visão *formalista* da linguagem (na qual ela é vista como uma espécie de cálculo, ou conjunto de cálculos, com diferentes finalidades), e uma visão *pragmática* (na qual ela é concebida como um conjunto de práticas no interior de certa forma de vida). Essa é a terminologia proposta por (Hacker 2013, Cap. 6).

formalismo que o artigo de Russell veio a representar de modo paradigmático na filosofia analítica.[7] De acordo com Strawson, em "On Denoting" Russell não distingue entre *frases* com sentido, por um lado, e seu *uso* habitual para referir, de outro, equivocadamente supondo que todos os usos de frases servem para fazer enunciados verdadeiros ou falsos. Se distinguirmos "frases" [*sentences*] de "enunciados" [*statements*], veremos que aquelas possuem usos muitos mais variados do que estes, e que, portanto, não são "em si mesmas" nem verdadeiras nem falsas (o que dizemos com elas *em alguns contextos* pode ser verdadeiro ou falso, mas há também outros usos além dos declarativos). Assim, Strawson argumenta que Russell confundiu *significado* com uma *condição de verdade* (ou de referência). Contra isso ele defende que:

> a questão de saber se uma frase ou expressão é *significativa ou não* nada tem a ver com a questão de saber se a frase, *proferida* [uttered] *em uma ocasião particular*, está, naquela ocasião, sendo usada para fazer uma afirmação verdadeira ou falsa ou não, ou se a expressão está, naquela ocasião, sendo usada para fazer referência a, ou falar de, qualquer coisa [..] [O] fato de que [a frase] é significativa é o mesmo que o fato de que ela pode ser usada corretamente para falar sobre algo e que, ao assim usá-la, alguém estará fazendo uma afirmação verdadeira ou falsa (Strawson, 1950, p. 172-173).

A conclusão é que *em pelo menos alguns casos* (incluindo o famoso "O atual rei da França é calvo") uma frase pode *ter sentido* mesmo que – dado que sua referência habitual falha – *não seja*

---

[7] Devemos a Frank Ramsey a conhecida afirmação de que o argumento de Russell em "On Denoting" constituiria "o paradigma da filosofia" (analítica) (Ramsey, 1908, p. 30). Vale notar que apenas dois anos depois da publicação de "On Referring" Strawson publica seu *Introduction to Logical Theory* (1952), onde se se posiciona explicitamente contra o formalismo *à la* Russell. Como ele coloca em sua autobiografia, seu objetivo com aquela obra foi mostrar que, embora "a lógica formal moderna" seja "perspícua, poderosa e elegante", ela "não é um instrumento adequado para revelar claramente todas as características estruturais da linguagem como a usamos. Trata-se, em vez disso, de uma abstração idealizada de grande poder e beleza, uma ferramenta de fato indispensável para esclarecer muito do nosso pensamento, mas não, como alguns são tentados a supor, da chave única e suficiente para o funcionamento da linguagem e do pensamento em geral" (Strawson, 1998, p. 8-9).

nem verdadeira nem falsa. A moral da história é que uma atenção mais cuidadosa aos detalhes do contexto de uso da linguagem cotidiana evitará confusões filosóficas.

Embora "On Referring" tenha vindo a público três anos antes das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, Strawson já havia sido exposto à metodologia madura do filósofo austríaco indiretamente, sobretudo por intermédio de seu mestre, Gilbert Ryle. Nesse sentido, é interessante ter em mente a seguinte afirmação de Ryle sobre o impacto da obra de Wittgenstein para os filósofos de sua geração:

> Wittgenstein tornou nossa geração de filósofos autoconscientes da própria filosofia. [..] A demolição de Wittgenstein da ideia de que a filosofia é uma espécie de ciência nos tornou no mínimo vigilantes em relação a nossas ferramentas. Não tentamos mais usar para nossos problemas os métodos de argumentar que são adequados para demonstrar teoremas ou estabelecer hipóteses (Ryle, 1971, p. 256).

É impossível não perceber em retrospecto a importância do confronto com essa metodologia anti-formalista descrita por Ryle como motivação para as reflexões meta-filosóficas de Strawson. De qualquer forma, já no início dos anos 1950 Strawson entra em contato de maneira mais direta com a obra madura de Wittgenstein. Inicialmente esse contato se dá por meio da circulação de cópias piratas de notas dos cursos ministrados por Wittgenstein em Cambridge na década de 1930 (particularmente o assim chamado "*Livro Azul*"[8]), e posteriormente através da publicação póstuma de alguns de seus manuscritos, começando com as *Investigações Filosóficas* (a qual recebeu de Strawson uma das primeiras resenhas, publicada na *Mind* em 1954).

[8] Trata-se de uma seleção de notas ditadas por Wittgenstein para alguns de seus alunos na Universidade de Cambridge no ano acadêmico 1933-1934. Um relato esclarecedor do contexto em que essas notas se originaram é dado por (Bouwsma, 1961).

O seguinte trecho de uma entrevista cedida por Strawson deixa transparecer sua fascinação imediata ao confrontar o material advindo dos cursos de Wittgenstein em Cambridge:

> quando, no início dos anos 1950, vi pela primeira vez um texto datilografado do *Livro Azul* de Wittgenstein senti que estava, por assim dizer, vendo o pensamento *nu* pela primeira vez. E essa impressão de qualidade permanece – ou ao menos permaneceu comigo – conforme se lê mais de seus escritos da fase madura. Ele possuía um poder extraordinário, quase único, de dissolver ilusões filosóficas, de nos ajudar a obter uma visão clara de como a nossa linguagem, e, portanto, nosso pensamento, *de fato* funcionam (Pivčević, 1989, p. 7).

Embora Strawson coloque-se firmemente ao lado de Wittgenstein e da filosofia da linguagem comum nessa disputa contra o formalismo exemplificado por Russell, há, como sugeri acima, outros aspectos do programa filosófico strawsoniano que parecem estar em tensão com essa metodologia, e que são responsáveis por seu caráter distintivo, mesmo em relação aos demais expoentes da filosofia de Oxford – aspectos tais como um certo ideal de sistematicidade, o desejo de desvelar uma estrutura profunda subjacente à nossa linguagem e ao nosso pensamento, e, nessa medida, de reabilitar, nalgum sentido, a investigação metafísica no interior da tradição analítica.[10]

O projeto de reabilitação da metafísica foi delineado e exemplificado de forma mais explícita na obra *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, de 1959. Em uma passagem frequentemente citada da Introdução a essa obra[11], Strawson afirma

---

[10] Em seu iluminador estudo sobre o desenvolvimento da filosofia analítica, Hans-Johann Glock distingue três tentativas de reabilitar a metafísica nessa tradição, todas elas surgidas após o colapso do positivismo lógico – particularmente após o abandono do "critério verificacionista da significação" (Glock 2008, p. 48). São elas: (1) a abordagem naturalista de Quine à ontologia, (2) a metafísica descritiva de Strawson e (3) o neo-essencialismo originado da semântica dos mundos possíveis para a lógica modal e das teorias da referência direta (Glock 2008, p. 48-51).

[11] Paul Snowdon relata, com base em uma informação de William Child, que a Introdução de *Individuals* foi escrita um tanto às pressas, devido à pressão dos editores para que Strawson

que a metafísica pode ser "descritiva" ou "revisionista": enquanto a primeira "contenta-se em descrever a estrutura efetiva de nosso pensamento sobre o mundo", a segunda pretende "produzir uma estrutura melhor" (Strawson, 1959, p. 9). De acordo com Strawson, "existe um núcleo maciço central do pensamento humano que não tem nenhuma história – ou nenhuma registrada nas histórias do pensamento; existem categorias e conceitos que, no que diz respeito ao seu caráter mais fundamental, não mudam de todo" (Strawson, 1959, p. 10), e é com esses conceitos que uma metafísica descritiva estará primariamente preocupada. *Individuals*, como indicado pelo seu subtítulo, pretende-se um ensaio de metafísica descritiva voltado ao esclarecimento de alguns dos traços mais gerais da nossa estrutura conceitual (Strawson, 1959, p. 9).

O ideal de generalidade e a busca por categorias fundamentais expresso nesse contexto aproxima bastante o projeto filosófico strawsoniano da investigação metafísica defendida por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Como o próprio Strawson explicita em outro contexto: "a *Revolução Copernicana* de Kant pode ser plausivelmente vista como algo que prevaleceu substancialmente na tradição filosófica à qual pertenço" (Strawson, 2000, p. 232). De fato, há um marcado parentesco entre os argumentos apresentados por Kant na Estética Transcendental e aqueles desenvolvidos por Strawson na primeira parte de *Individuals*, com o fim de mostrar que nossa referência a objetos depende de nossa capacidade de identificação e reidentificação dos mesmos, a qual, por sua vez, depende de podermos localizá-los no interior de uma estrutura espaço-temporal unificada.[12] Esse paralelo foi explorado

---

apresentasse sua obra de maneira mais didática (Snowdon, 2008, p. 116); Snowdon também chama atenção para o fato de que a expressão "metafísica descritiva" aparece muito poucas vezes nas obras posteriores de Strawson. O mínimo que isso indica é que devemos ser prudentes para não atribuir um peso descabido a essas categorias meta-filosóficas na análise da obra de Strawson; feita essa ressalva, parece-me fora de questão que o projeto delineado e programaticamente apresentado em *Individuals* continua a nortear a filosofia strawsoniana até o final de sua vida. (Agradeço a Rodrigo Ulhôa por chamar minha atenção para este ponto).

[12] Reconstruí essa argumentação com mais detalhes em (Techio 2008).

de maneira mais explícita e detalhada alguns anos mais tarde, em *The Bounds of Sense* (Strawson, 1966) – obra que, de acordo com o julgamento posterior do próprio Strawson, constitui uma "tentativa um tanto a-histórica de recrutar Kant para as fileiras dos metafísicos analíticos, ao mesmo tempo descartando os elementos metafísicos que recusaram qualquer absorção dessa espécie" (Glock, 2003, p. 9).

Resultados metafísicos como o mencionado acima, envolvendo uma caracterização sistemática das condições de identificação de objetos, à primeira vista parecem muito diferentes do tipo de esclarecimento gramatical pontual que caracteriza os escritos maduros de Wittgenstein. De fato, o próprio Strawson reconhece já em *Individuals* que a abordagem empregada nessa obra acaba indo além do "melhor, e, na verdade, o único caminho seguro em filosofia", a saber, "um exame atento do uso efetivo das palavras" (Strawson, 1959, p. 9-10). A razão dada por ele para essa guinada metodológica é que:

> as discriminações que podemos fazer, e as conexões que podemos estabelecer dessa forma [i.e., por meio de "um exame atento do uso efetivo das palavras"] não são gerais o bastante e tampouco vão longe o bastante para satisfazer a plena exigência metafísica de entendimento. Pois quando nos perguntamos como usamos esta ou aquela expressão, nossas respostas, embora sejam reveladoras até certo ponto, tendem a pressupor, e não a expor, aqueles elementos estruturais que o metafísico quer que sejam revelados. A estrutura que ele busca não se mostra prontamente na superfície da linguagem, mas nela jaz submersa. Ele deverá abandonar o seu único guia seguro quando esse guia não puder levá-lo até onde ele deseja chegar (Strawson, 1959, p. 9-10).

As considerações apresentadas nessa passagem ensejam uma série de questões que mereceriam ser exploradas detidamente com o intuito de fornecer uma avaliação crítica do projeto filosófico strawsoniano. Elas envolvem saber qual é a exatamente a natureza dessa "exigência metafísica de entendimento", e se ela é de fato

legítima; também incluem saber por quê, afinal de contas, deveríamos preferir uma representação *sistemática* e *geral* da estrutura do nosso esquema conceitual, em vez de um conjunto de descrições detalhadas e pontuais de certas regiões do mesmo. Por fim, caberia perguntar se Strawson, ao alegar que tais descrições simplesmente pressuporiam "elementos estruturais" (em vez de expô-los), não estaria ele mesmo pressupondo o que quer provar – a saber, que tais elementos de fato existem, ou que há algo como uma estrutura "submersa", para além da "superfície" da linguagem.

Responder satisfatoriamente essas questões exigiria um estudo de maior envergadura, e meu objetivo no restante deste capítulo será apenas dar os primeiros passos nessa direção. Para tanto será necessário obter uma compreensão mais clara dos contornos do projeto strawsoniano, particularmente dos argumentos oferecidos para pôr à mostra os "elementos estruturais" que, segundo ele, subjazem nossa linguagem e nosso pensamento. Esse será o objeto da seção (4). No momento gostaria de deixar essas questões em aberto, chamando atenção para alguns paralelos entre a caracterização inicial do projeto strawsoniano oferecida acima e a descrição apresentada (e criticada) por Wittgenstein para a motivação última da busca metafísica por categorias fundamentais. Farei isso brevemente na próxima seção, tomando como objeto central de análise a obra responsável pela introdução do pensamento maduro de Wittgenstein a Strawson e seus colegas de Oxford: o *Livro Azul*.

2. Wittgenstein, Strawson e a "ânsia por generalidade"

Nos escritos posteriores a 1930 Wittgenstein desenvolve gradualmente a nova metodologia que caracterizará sua posição madura, cuja expressão mais definitiva encontra-se nas *Investigações Filosóficas*. Um aspecto fundamental dessa nova metodologia é o emprego de jogos de linguagem como ferramentas

para elucidação conceitual. Uma das primeiras ocorrências da expressão "jogos de linguagem" nos escritos de Wittgenstein encontra-se na seguinte passagem do *Livro Azul*:

> [Jogos de linguagem] [..] são maneiras mais simples de usar signos do que as da nossa linguagem cotidiana altamente complicada. [..] O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas de linguagem ou de linguagens primitivas. [..] Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece. Descobrimos atividades, reações, que são nítidas e transparentes. Por outro lado, reconhecemos, nestes processos simples, formas de linguagem que não diferem essencialmente das nossas formas mais complicadas. Apercebemo-nos da possibilidade de construir as formas complicadas pela adição gradual de novas formas a partir das formas primitivas (Wittgenstein, 1958, p. 17).

Um dos exemplos mais conhecidos de aplicação desse método ocorre já nas primeiras seções das *Investigações Filosóficas*.[13] Wittgenstein abre essa obra citando uma passagem das *Confissões* nas quais Agostinho relata a maneira como teria aprendido a usar a linguagem – a saber, conectando palavras pronunciadas pelos adultos com as coisas para as quais apontavam, inferindo intenções e desejos a partir dos sons e gestos que eles produziam. Wittgenstein (2001, §1) reage a esse relato afirmando que ele "nos oferece uma imagem particular da essência da linguagem humana", que ele caracterizará em seguida como uma "noção filosófica de significado [..] que encaixa bem em uma ideia primitiva do modo como a linguagem funciona", ou ainda em uma "ideia de uma linguagem mais primitiva que a nossa" (Wittgenstein 2001, §2). É neste contexto que Wittgenstein nos pede para "imaginar uma linguagem para a qual a descrição dada por Agostinho é correta". A linguagem proposta é composta de

[13] Usos análogos ocorrem nas primeiras páginas do *Livro Azul*. Sobre a importância e recorrência do uso desse método nas *Investigações Filosóficas*, ver (Stern, 2004, p. 10-15).

quatro palavras que nomeiam pedras de construção (“bloco”, “pilar”, “laje” e “viga”) e são usadas por um construtor A que grita tais palavras para um assistente B, o qual, por sua vez, aprendeu a trazer as pedras correspondentes a cada palavra. Wittgenstein não diz muito sobre o resultado pretendido com esse exercício imaginativo; em vez disso ele simplesmente convida o leitor a seguir suas reflexões a partir deste ponto na obra, tentando dar sentido ao mesmo. O pouco que ele sugere explicitamente é que, embora a descrição de Agostinho seja adequada a um sistema de comunicação, “nem tudo o que chamamos de linguagem é esse sistema” (Wittgenstein 2001, §3). De acordo com a esclarecedora avaliação de James Conant, a intenção de Wittgenstein com esse exercício seria nos apresentar a “um cenário aparentemente inteligível que parece se encaixar a nossas teorias de como a linguagem deve funcionar”, para então nos mostrar como “nossa suposição de que a linguagem deve ser possível em tal cenário começa a desmoronar à medida que tentamos pensar sobre ele” (Conant, 2011, p. 294), lembrando-nos, assim, de aspectos de nossa linguagem comum que se tornaram invisíveis para nós precisamente por causa de sua familiaridade.

Tendo chamado atenção para as vantagens da aplicação do método dos jogos de linguagem – particularmente o de permitir um gradual esclarecimento dos conceitos mais complexos de nossa linguagem cotidiana por meio da comparação com usos mais simples[18] – Wittgenstein afirma, no *Livro Azul*, que “o que torna difícil seguir essa linha de investigação é a nossa ânsia por generalidade [*craving for generality*]” (Wittgenstein, 1958, p. 17). Essa ânsia, continua, “resulta de várias tendências relacionadas a confusões filosóficas particulares” (Wittgenstein, 1958, p. 17), as quais ele passa a enumerar e analisar. Para nossos fins será suficiente chamar atenção para duas dessas tendências. A primeira é “procurar

[18] Tratei desse tema com mais detalhe em (Techio 2012), concentrando-me em algumas passagens do *Livro Azul* nas quais Wittgenstein oferece esclarecimentos gramaticais para dissolver confusões relacionadas ao uso do pronome de primeira pessoa.

algo comum a todas as entidades que comumente subsumimos a um termo geral" (Wittgenstein, 1958, p. 17). O exemplo analisado neste contexto (e famosamente retomado nas *Investigações Filosóficas*) é o do termo geral "jogos", e o contraponto à tendência mencionada será a atenção às "semelhanças de família" que caracterizam os vários usos desse conceito:

> Estamos inclinados a pensar que deve haver algo comum a todos os jogos, digamos, e que essa propriedade comum é o que justifica a aplicação do termo geral "jogo" aos vários jogos; mas na verdade os jogos formam uma família de membros que possuem semelhanças de família [..] e essas semelhanças se sobrepõem (Wittgenstein, 1958, p. 17).

A segunda tendência que gostaria de mencionar é a "preocupação com o método da ciência", i.e., "o método de reduzir a explicação dos fenômenos naturais ao menor número possível de leis primitivas; e, na matemática, de unificar o tratamento de diferentes tópicos usando uma generalização" (Wittgenstein, 1958, p. 18). Wittgenstein indica o que considera problemático com essa tendência, e também oferece sua alternativa metodológica na seguinte passagem:

> Os filósofos constantemente têm o método científico ante seus olhos, e estão irresistivelmente tentados a fazer e a responder questões da maneira em que a ciência o faz. Essa tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade. Quero aqui dizer que nunca teremos como tarefa reduzir seja o que for a qualquer outra coisa, ou explicar seja o que for. A filosofia é "puramente descritiva" (Wittgenstein, 1958, p. 18).

Essa breve incursão metodológica wittgensteiniana permite salientar algumas importantes semelhanças e diferenças em relação ao projeto metafísico strawsoniano delineado na seção anterior. Os dois aspectos fundamentais da proposta de reabilitação da metafísica de Strawson aos quais chamei atenção naquele contexto foram seu caráter *descritivo* (por oposição a *revisionista*) e sua pretensão de

generalidade (a busca pela estrutura fundamental do pensamento humano como tal). As passagens analisadas acima pretendem deixar claro como, a partir da perspectiva wittgensteiniana, parece haver uma tensão ou mesmo uma possível incompatibilidade entre essas duas pretensões da metafísica descritiva Strawson; afinal, é justamente ao *opor-se* a uma investigação metafísica redutivista, pautada pela "ânsia por generalidade", que Wittgenstein propõe como alternativa sua concepção "puramente descritiva" da filosofia, a qual abandona a busca por elementos comuns e gerais na base do uso de nossos conceitos.

Com isso espero poder motivar uma reflexão mais detalhada acerca das semelhanças e diferenças existentes entre as metodologias defendidas por esses autores, bem como entre o tipo de resultado esperado por cada um deles. No caso de Strawson, tínhamos uma ideia clara do resultado pretendido: uma descrição de traços estruturais de nosso "esquema conceitual"; mas qual seria o resultado pretendido por Wittgenstein? Será ele incompatível com o projeto strawsoniano, ou seriam esses resultados não apenas compatíveis, mas também complementares?

O próprio Strawson oferece pistas para responder a essas questões em um texto autobiográfico publicado poucos anos antes de sua morte, do qual gostaria de citar uma passagem extensa, que considero crucial para compreendermos sua relação com a filosofia de Wittgenstein:

> se partilho de alguma concepção sobre qual deve ser nossa finalidade ou objetivo geral em filosofia, trata-se, se o entendi corretamente, da [concepção] de Wittgenstein, pelo menos em sua fase madura. Ou seja, a nossa função essencial, se não a única, é obter uma visão clara do funcionamento de nossos conceitos ou tipos de conceito mais gerais, e de seu lugar em nossas vidas. Devemos, em suma, almejar uma auto-compreensão conceitual humana geral [*general human conceptual self-understanding*].
>
> Wittgenstein percebeu que uma condição necessária para alcançar isso era libertar-nos do falso entendimento; rasgar o véu de ilusões

> sedutoras ou imagens simplificadas que permeiam ou constituem grande parte da teoria filosófica existente, e que nos impede de ver com clareza, de obter a visão desobstruída de que precisamos. Para essa tarefa Wittgenstein dedicou grande parte de seus poderes formidáveis, e o fez com a eficácia única de um gênio. Mas devo acrescentar que, segundo penso, sua ansiedade quase obsessiva para nos libertar das falsas imagens, dos mitos e ficções da teoria filosófica, levou a uma certa perda de equilíbrio em seu pensamento. Isso aconteceu de duas maneiras. Primeiro, isso o levou a uma desconfiança em relação à teorização sistemática em geral – e, portanto, a um menosprezo em relação à possibilidade, ou, na verdade, do que a meu ver é um fato, de que os conceitos e categorias mais gerais do pensamento humano formam, em suas conexões e interdependências, uma estrutura articulada que é possível descrever sem falsificação. Na verdade, o que procurei mostrar em minha obra sobre Kant é que a primeira *Crítica* contém, além de muitas outras coisas que são mais questionáveis, um esboço de muitas características essenciais de uma tal descrição.
>
> Em segundo lugar, esta mesma ansiedade para nos libertar da falsa teoria conduziu Wittgenstein, segundo penso, a minimizar ou ignorar, ou, pelo menos, dar muito pouco reconhecimento a, alguns traços disseminados da nossa experiência e do nosso pensamento não-filosófico comum. É verdade que tais traços podem, quando pensamos filosoficamente, prestar à inflação gratuita, à mitificação, a falsas imagens fantasiosas – todas elas alvos adequados de hostilidade e de desprezo por parte de Wittgenstein, os 'castelos de cartas' que era parte de sua missão destruir. Mas isso não é razão para deixar de reconhecê-las plenamente como as características inofensivas e inescapáveis que são (Strawson, 2003, p. 12).

A passagem acima é bastante reveladora, não apenas devido à indicação explícita do que Strawson toma como *limitações* da metodologia wittgensteiniana – a saber, uma certa obsessão com a tarefa terapêutica da filosofia, e sua consequente aversão à teorização e sistematização – mas sobretudo pelo modo como deixa entrever um certo direcionamento filosófico implícito mesmo na avaliação das supostas contribuições *positivas* de Wittgenstein, as quais são expressas por Strawson a partir de um viés generalista que, como

veremos adiante, é no mínimo uma questão disputada na literatura – refiro-me à pretensão de estabelecer "uma visão clara do funcionamento de nossos conceitos ou tipos de conceito *mais gerais*", e, na mesma linha, uma "auto-compreensão conceitual humana *geral*" (minhas ênfases). Ilustrarei essa controvérsia exegética na sequência, confrontando as interpretações de Peter Hacker (seção 5) e de Stanley Cavell (seção 6). Antes, porém, cabe analisar com mais cuidado a proposta strawsoniana. Farei isso na próxima seção, tomando como objeto de análise os capítulos 1 e 2 de *Análise e Metafísica*, nos quais a metodologia da "metafísica descritiva" – aqui rebatizada de "análise conectiva" – é apresentada de maneira mais clara e acabada.

3. Strawson: conexões e conceitos básicos

Análise e Metafísica (Strawson, 2002) foi publicado originalmente em 1992, com o potencialmente enganoso subtítulo "uma introdução à filosofia".[19] Essa obra, fruto de décadas de revisão e aprimoramento, apresenta a formulação mais definitiva das reflexões meta-filosóficas de Strawson, em particular sua concepção do papel e do valor da análise conceitual. Já no capítulo 1 Strawson apresenta uma distinção entre duas imagens ou analogias propostas para esclarecer a natureza da análise: a analogia terapêutica e a analogia gramatical. De acordo com a primeira analogia o filósofo analítico não ofereceria doutrinas nem teorias, mas sobretudo uma técnica para curar certos tipos de "desarranjos mentais", os quais surgiriam quando nossos conceitos tornam-se "ociosos", i.e., desligados de seus usos correntes e dos interesses práticos ou teóricos que constituem sua significação. A "cura" para esses desarranjos consistiria em (re)engrenar os conceitos ociosos no "mecanismo" da linguagem (Strawson, 2002,

[19] Como o próprio Strawson afirma logo no início dessa obra "Não existe filosofia elementar. Não há fundos rasos nas águas da filosofia" (Strawson, 2002, p. 9).

p. 15-17). De acordo com a segunda analogia o filósofo analítico se esforçaria para "produzir uma análise sistemática da *estrutura conceitual* geral cujo domínio tácito e inconsciente é mostrado na prática cotidiana" (Strawson, 2002, p. 21).

Strawson concede que essas duas imagens têm bastante em comum, particularmente no tocante à importância que ambas atribuem "ao uso efetivo dos conceitos nas suas esferas próprias" (Strawson, 2002, p. 23). Mas ele também faz questão de assinalar que "o espírito e os objetivos" das mesmas são significativamente diferentes:

> Na analogia gramatical sugere-se um sistema; uma estrutura subjacente a ser revelada ou até uma explicação. Há a sugestão de adicionar ao domínio prático algo como uma compreensão teórica do que estamos a fazer quando no exercício desse domínio. A analogia terapêutica, por outro lado, parece ter um espírito mais negativo. Não se trata de construir um sistema, mas "reunir lembretes" com um determinado fim; libertar-nos das confusões e perplexidades em que caímos quando os conceitos permanecem ociosos na mente. [..] De acordo com essa concepção, o filósofo apenas explica a origem das confusões, como é que surgem. Por outro lado, a nós é chamada a atenção, através de exemplos concretos ou imaginados, para o que sempre soubemos – ou seja, como as palavras são normal e efetivamente usadas. E nesse momento o problema filosófico é solucionado da única maneira possível – através de sua desaparição. (Strawson, 2002, p. 23-4)

O veredito de Strawson acerca das vantagens e desvantagens relativas dessas concepções é que o "espírito positivo e construtivo da analogia gramatical torna-a mais atraente que a analogia terapêutica" (Strawson, 2002, p. 32). No entanto, ele conclui o capítulo perguntando se seria realmente possível fornecer uma "teoria positiva sistemática" que não acarrete em uma "imagem totalmente distorcida" da realidade (Strawson, 2002, p. 32). Essa questão será investigada no capítulo seguinte da obra sob análise, onde serão comparadas duas formas que uma "teoria analítica

sistemática" poderia assumir – a saber, a forma redutora (ou atomista) e a forma conectiva.

De acordo com a concepção redutora o objetivo da análise conceitual seria "reduzir o que é complexo aos seus elementos e exibir as relações dos elementos dentro do complexo" (Strawson, 2002, p. 33), com vistas a fornecer uma explicação não-circular dos conceitos relevantes (Strawson, 2002, p. 35). A análise conectiva, por outro lado, partiria de um "modelo de uma rede elaborada, um sistema de itens interligados" tal que a função de cada conceito só poderia ser compreendida através da "percepção de suas conexões com os outros, de seu lugar no sistema – ou talvez melhor ainda, através da imagem de um conjunto de sistemas dessa espécie engrenados uns nos outros" (Strawson, 2002, p. 36). A vantagem desse último modelo, de acordo com Strawson, é que ele permite domesticar a acusação de circularidade: "não há razão para preocupação, se ao percorrer as articulações da rede, voltarmos ao ponto de partida", contanto que obtenhamos um "círculo amplo, revelador e iluminante" (Strawson, 2002, p. 36).

A questão que movimenta o restante do capítulo é se o modelo conectivo seria compatível com a noção de conceitos *básicos* ou *fundamentais* (ainda que não propriamente *simples* ou *inanalisáveis*) em nosso esquema. Strawson responde afirmativamente a essa questão, e passa a articular um critério para distinguir entre conceitos básicos e não-básicos. Novamente, o ponto é introduzido por meio de uma analogia: "[c]ertamente podemos fazer coisas com instrumentos acurados (especializados) que não poderíamos fazer com instrumentos grosseiros (comuns)"; mas, continua Strawson, "só dispomos de instrumentos acurados por causa de instrumentos grosseiros [..] anteriores" (Strawson, 2002, p. 38). Assim como ocorre com os instrumentos, também a aquisição de conceitos especializados e "mais refinados" estaria apoiada na posse de "conceitos pré-teóricos da vida cotidiana" (Strawson, 2002, p. 38).

Essas considerações analógicas iniciais serão substituídas na sequência por uma definição mais precisa, formulada nos seguintes termos:

> um conceito ou conceito-tipo é básico em sentido relevante se pertence a um conjunto de conceitos gerais, ou conceitos-tipo, que penetram o nosso pensamento, que são irredutíveis e que juntos formam uma estrutura – estrutura esta que constitui a armação do pensamento e da fala correntes e que é pressuposta pelas disciplinas especializadas ou avançadas que contribuem, de diversas maneiras, para a nossa imagem total do mundo (Strawson, 2002, p. 41-2).

A pergunta que surge neste ponto é se a nossa estrutura conceitual (seja ela qual for) não poderia ter sido diferente do que de fato é. Strawson argumenta que podemos imaginar um tipo de experiência em que um "determinado [..] conjunto de conceitos da vida corrente não desempenhasse qualquer papel"; mas ele alega que haveria limites para esse "progressivo despojamento intelectual da nossa experiência" (Strawson, 2002, p. 43). A lição extraída neste contexto é explicitamente formulada em termos kantianos: "[t]udo indica que existem alguns traços estruturais da experiência que são essenciais a toda concepção (inteligível por nós) da experiência de seres autoconscientes" (Strawson, 2002, p. 43). Nesse sentido, conclui Strawson, pode-se falar em "conceitos necessários" ou "elementos não contingentes da nossa estrutura conceitual" correspondendo aos traços estruturais de nossa experiência (Strawson, 2002, p. 44). Caberia à metafísica descritiva fornecer uma representação perspícua desses conceitos e, desse modo (na esteira de Kant) "estabelecer como necessária uma certa estrutura conceitual mínima": os "limites inferiores do sentido" (Strawson, 2002, p. 44).[20]

---

[20] Strawson também reconhece, parenteticamente, a existência de uma "fronteira superior" do sentido, e alega que "o sem-sentido floresce tanto por excesso quanto por indulgência conceitual" (Strawson, 2002, p. 44).

Strawson está ciente de que a necessidade dessa "estrutura conceitual mínima" pode ser ceticamente posta em xeque – afinal, "[q]ue espécie de argumento pode mostrar que um conceito ou complexo de conceitos possui a necessidade referida [...]?" (Strawson, 2002, p. 45). Apesar de conceder que talvez não seja possível refutar esse tipo de ceticismo, oferecendo uma resposta satisfatória para a questão anterior, Strawson conclui otimisticamente que "conseguir chegar à compreensão clara dos aspectos mais gerais da estrutura conceitual, como ela existe de fato – seja ou não possível demonstrar a necessidade desses aspectos –, já é uma tarefa mais do que suficiente para qualquer filósofo" (Strawson, 2002, p. 45).

Essa resposta leva Strawson a chamar atenção para um gênero ulterior de ceticismo, que ele atribui aos "adeptos radicais [..] da analogia terapêutica":

> Eles verão com frieza o projeto de pôr a descoberto a estrutura conceitual subjacente, já que a ideia é: não procurar nada subjacente. Tente observar nas várias atividades práticas humanas ("formas de vida", na terminologia de Wittgenstein) os conceitos que lhe causam perplexidade. Tenha uma clara visão *disso* – o que não é fácil – e livre-se de toda perplexidade. Nada de construir uma teoria geral. O lema é esse (Strawson, 2002, p. 45).

Essa passagem apresenta de modo muito claro o fulcro do desacordo entre um adepto da metafísica descritiva e um defensor da metodologia terapêutica ou wittgensteiniana. A resposta de Strawson para esse desafio é bastante rápida e, por razões que indicarei em um instante, me parece muito pouco convincente. Eis a passagem em que ela é apresentada:

> Mas, por outro lado, paradoxalmente, a doutrina de Wittgenstein também não trata do que é básico do ponto de vista filosófico, a saber, das "formas de vida"? Com efeito, o próprio Wittgenstein diz: "O que *se tem que aceitar, o dado* – poderíamos dizer – são as formas de vida" [PI II, xi]. E nesse momento desejaríamos

> perguntar: quer dizer que nada pode ser dito sobre as conexões entre as formas de vida? Como é difícil achar uma boa razão para dizer que sim, vamos deixar de lado esse gênero de ceticismo (Strawson, 2002, p. 45).

A réplica wittgensteiniana à crítica esboçada acima seria, me parece, simples e direta: é claro que há *muito* para se dizer sobre as "conexões entre as formas de vida" – apenas não há por que *pressupor* que o estabelecimento dessas conexões equivalha à apresentação de uma "estrutura conceitual mínima", ou de "limites (inferiores e superiores) do sentido", no sentido que é relevante para a empreitada metafísica de Strawson. Novamente, uma compreensão satisfatória desse ponto exige que se diga algo mais sobre esse "dado" que, de acordo com Wittgenstein, teria de ser aceito – as "formas de vida". Mas essa está longe de ser uma tarefa simples, uma vez que há interpretações muito divergentes a esse respeito. Essa divergência será ilustrada a seguir, por meio do confronto entre uma posição que procura aproximar a metodologia wittgensteiniana do projeto de metafísica descritiva de Strawson – a saber, a de Peter Hacker em seu livro *Natureza Humana: Categorias Fundamentais* (seção 5) – e uma interpretação muito distinta, que enfatiza os aspectos terapêuticos da filosofia madura de Wittgenstein em detrimento da tarefa de estabelecer categorias fundamentais e limites do sentido – a saber, a de Stanley Cavell, particularmente na obra *The Claim of Reason* (seção 6). Com isso espero fornecer elementos para uma avaliação melhor informada da real extensão da herança wittgensteiniana de Strawson, a qual retomarei brevemente na seção final.

4. Peter Hacker e a tentativa de compatibilizar Strawson e Wittgenstein

Peter Hacker defende uma posição metodológica que procura compatibilizar o interesse terapêutico herdado de Wittgenstein com os ideais de generalidade e de sistematicidade da

metafísica descritiva strawsoniana. Em uma passagem em que avalia a influência de Wittgenstein sobre Strawson, Hacker reconhece que há divergências importantes entre esses autores, mas argumenta que tais divergências se dariam apenas no âmbito do "temperamento" e dos "interesses" de cada um, sem implicar um "conflito de juízos" (Hacker, 1996 p. 176). Neste mesmo contexto, Hacker defende que:

> As alegações 'metafísicas' muito gerais de Strawson, se estiverem corretas, constituem, de uma perspectiva wittgensteiniana, descrições muito gerais de conexões 'gramaticais' entre expressões ou tipos de expressões no interior de nossa linguagem – ou, de fato, de qualquer linguagem na qual é possível descrever a experiência e seus objetos (Hacker, 1996. p. 176-7)

Tal tentativa de síntese entre uma metodologia terapêutica, que busca nos livrar de confusões e ilusões conceituais, e a busca pela estrutura metafísica da experiência, entendida nos moldes de Strawson, fica clara já no próprio título da primeira obra monográfica publicada por Hacker: "*Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*" (Hacker, 1972). Embora essa obra tenha sido posteriormente revisada, e seu subtítulo tenha sido alterado para o mais neutro "*themes in the philosophy of Wittgenstein*" (Hacker, 1986), parece-me que essa inspiração inicial continua norteando a extensa produção intelectual de Hacker, incluindo não apenas os livros e artigos dedicados à exegese de Wittgenstein mas também seu projeto filosófico mais autoral, o qual começa a ser apresentado de forma mais sistemática no livro *Natureza Humana: Categorias Fundamentais* (Hacker, 2010). A seguinte passagem, que serve de abertura ao livro, fornece um primeiro indício claro do "espírito strawsoniano" do projeto filosófico que Hacker aí perseguirá:

> A filosofia é de pouca valia a menos que aspire a fornecer uma visão geral da totalidade de um domínio de pensamento, a expor a teia ramificada das relações conceituais que o caracteriza e a

> resolver problemas e intrigas que caracteristicamente acompanham a reflexão sobre ele (Hacker, 2010, p. vii).

A "teia ramificada" que Hacker tratará de expor nessa obra é a dos "conceitos com os quais articulamos a nossa natureza" (Hacker, 2010, p. 18). Mais especificamente, seus objetivos serão fornecer uma "descrição metódica da estrutura dessa rede finamente tecida" e um "exame de alguns dos modos pelos quais ela foi e é costumeiramente mal construída" (Hacker, 2010, p. 18). O método adotado para cumprir com esses objetivos é o da investigação gramatical, entendido como o estudo das "normas de representação", "prescrições" ou "regras" que usamos para "descrever como as coisas são" (Hacker, 2010, p. 21). Hacker esclarece que seu uso do termo "gramática", bem como de seus cognatos, constitui uma "extensão wittgensteiniana inócua do uso da palavra pelos gramáticos", e aplica-se a "quaisquer regras de uso das palavras que determinam o sentido ou o significado" – especificamente, esse uso estende-se a "regras que não são meramente sintáticas" (Hacker, 2010, p. 23). Tendo esclarecido esse ponto, Hacker argumentará que as "proposições aparentemente metafísicas acerca de necessidades *de re* são meramente *proposições gramaticais*" (Hacker, 2010, p. 23). Tais proposições expressariam "verdades *conceituais*" aplicáveis a "qualquer linguagem que contém expressões empregadas relevantemente da mesma maneira" (Hacker, 2010, p. 23).[21]

Feitos esses esclarecimentos iniciais creio que estaremos aptos a compreender a apresentação geral fornecida por Hacker para o projeto de "antropologia filosófica" a ser estabelecida na obra sob análise. Essa apresentação é feita da seguinte forma:

---

[21] É interessante notar que, de acordo com Hacker, e pelas razões que acabo de expor, o projeto de metafísica descritiva de Strawson só poderia ser considerado um projeto *metafísico* em um sentido atenuado, "apenas mais gramática" ("just more grammar"), "no sentido estendido do termo ['gramática'] próprio de Wittgenstein" (Hacker, 2003, p. 54, 59).

> O estudo *filosófico* da natureza humana, contrariamente aos estudos psicológico, sociocientífico e neurocientífico, é *gramatical* ou *conceitual*. A antropologia filosófica, tal como estou empregando o termo, é uma investigação do *esquema conceitual* em termos do qual descrevemos a nós mesmos a nossas complexas relações morais e sociais, damos expressão à nossa vida interior, explicamos, justificamos ou desculpamos nossos pensamentos, sentimentos e ações como seres humanos. O seu produto será, direta ou indiretamente, a descrição de uma teia de palavras e a delineação de suas formas de conexão, bem como uma caracterização das formas de explanação apropriadas para o domínio e distintivas deste. Contudo, ela não produzirá uma *teoria* da natureza humana.
> Este livro *Natureza humana: categorias fundamentais*, investiga as categorias fundamentais por meio das quais pensamos acerca de nós mesmos [...]. Esses temas categoriais são comumente considerados como metafísicos. Se por "metafísica" entende-se não o estudo da "essência do mundo" *de re* – suas características necessárias alegadamente independentes da linguagem –, mas antes a investigação dos conceitos estruturais mais gerais que dão forma ao nosso pensamento, então esses temas são de fato metafísicos. *Nesse* sentido, nossa investigação pode ser considerada como metafísica (Hacker, 2010, p. 24).

Como atesta a passagem acima, Hacker faz questão de distinguir os resultados de uma investigação *filosófica* de nosso esquema conceitual de uma *teoria*: "A filosofia", afirma ele, "é, obviamente, uma *atividade teórica* e não prática. Mas não há nada de hipotético-dedutivo ou preditivo, à maneira das teorias da ciência natural, em seus métodos e resultados", e tampouco ela leva à "formação de novos conceitos para os propósitos da ciência natural, à maneira das teorias na matemática" (Hacker, 2010, p. 25). Entretanto, continua, "isso não significa que a filosofia não seja, ou não possa ser, *sistemática*. Nem significa que ela não possa aspirar o grau de generalidade que suas elucidações admitem, qualquer que seja esse grau" (Hacker, 2010, p. 25). De fato (e como já indicava a passagem de abertura da obra sob análise), o nível de sistematicidade e de generalidade visado por Hacker é bastante

alto: trata-se, em bom linguajar strawsoniano, de "determinar os limites do sentido":

> O uso, as regras ou convenções para o uso correto de expressões, determina o que faz e o que não faz sentido. E, ao assim determinar os limites do sentido, são igualmente fixados os limites do que é logicamente possível. O que tem sentido dizer e pensar acerca da natureza humana, da mente, da relação entre mente e corpo, da pessoa e da sobrevivência da pessoa após a morte depende do que significamos por essas palavras. [...] E o que elas significam depende das regras de seu uso. [...] Assim, a espécie de investigação gramatical em pauta não é distinta de uma investigação da natureza *a priori* da espécie humana (Hacker, 2010, p. 28).

Essa é minha deixa para indicar o que considero uma conjugação problemática entre os ideais strawsoniano e wittgensteiniano que animam o projeto de "antropologia filosófica" descrito acima. Para esclarecer esse ponto gostaria de chamar atenção para uma distinção corrente na literatura entre duas leituras possíveis dos escritos de Wittgenstein: as chamadas "leitura resoluta" e "leitura substancial". De acordo a categorização dessas leituras, proposta por Stephen Mullhal, o propósito fundamental de uma leitura resoluta seria "identificar e tentar superar a atração da ideia de que há algo que não podemos fazer em filosofia" (Mulhall, 2007, p. 8); o contraste pretendido é com uma leitura que postularia certos *limites a priori* (p. ex., lógico-gramaticais e / ou metafísicos) para aquilo que se poderia "fazer em filosofia" – particularmente àquilo que se poderia *dizer* (com sentido) em um diálogo filosófico, tais como aqueles ilustrados nos escritos de Wittgenstein.

A diferença fundamental entre essas duas leituras, pelo menos para os presentes fins, reside em suas respectivas compreensões de como o apelo à lógica ou à gramática poderiam ajudar alguém (um filósofo wittgensteiniano, digamos) a obter clareza em uma investigação conceitual. Assim, para um adepto da

leitura substancial, a principal razão para se invocar a lógica / gramática seria permitir que procedêssemos a uma análise de certas (pretensas) frases filosóficas, suportada por um determinado conjunto de restrições – uma "teoria do significado", ou uma representação perspícua e sistemática de nossa "estrutura conceitual mínima". Tal análise, por sua vez, permitiria que rejeitássemos (algumas d)as frases examinadas como sendo "determinadamente sem-sentido" [*determinately nonsensical*], ou seja, como se sua falta de sentido resultasse da "tentativa do falante de conjugar palavras inteligíveis de uma maneira ininteligível" (Mulhall, 2007, p. 9). Dada essa visão substancial:

> os lembretes gramaticais articulariam os limites do sentido e, dessa forma, identificariam uma região ou domínio que estaria além desses limites, e da qual somos excluídos. Isso também poderia levar-nos a supor que [..] as investigações gramaticais pressupõem ou mobilizam uma teoria filosófica implícita das [..] condições de sentido – quase como se a nossa capacidade cotidiana para distinguir o sentido do contrassenso exigisse, no mínimo, uma base ou fundação filosófica (talvez uma semântica criterial, ou uma teoria dos jogos de linguagem, ou uma antropologia da forma de vida humana) (Mulhall, 2007, p. 9).

De um ponto de vista "resoluto", pelo contrário, deveríamos compreender a investigação gramatical como algo que

> simplesmente mobilizaria a nossa capacidade cotidiana para distinguir o sentido do contrassenso em um contexto filosófico, e, portanto, como isenta de qualquer pretensão de expertise ou de autoridade que exceda aquele tipo de capacidade prática – uma capacidade que pode ser igualmente reivindicada por qualquer falante competente, e, portanto, por qualquer interlocutor filosófico. Ela tomará, por fim, a tarefa principal [de um filósofo wittgensteiniano] como sendo a de identificar e de tentar superar a nossa sensação de que a gramática é uma limitação da nossa capacidade de expressão e de pensamento – que ela nos priva de alguma coisa. Isso, de fato, será equivalente ao tipo de projeto de reconhecimento (por oposição ao desespero, ressentimento, ou

> negação) de nossa finitude que os leitores resolutos encontram sempre já em funcionamento no *Tractatus* (Mulhall, 2007, p. 10).

A razão pela qual quis chamar atenção para essa distinção é fornecer uma motivação inicial para refletirmos sobre a possibilidade de uma compreensão muito distinta da de Hacker no tocante aos objetivos de uma "investigação gramatical" ao estilo de Wittgenstein. De acordo com essa concepção alternativa, resoluta, tal investigação não teria, por fim, como indicar a violação ou "transgressão" (por parte de um interlocutor, digamos) "dos limites do sentido" (Hacker, 2010, p. 28) – da lógica ou da gramática de nossa linguagem – mas antes, e simplesmente, indicar que o interlocutor não foi capaz (até então) de fornecer um propósito claro aos sinais que emprega – não devido a qualquer espécie de necessidade *a priori* (gramatical / lógica / metafísica), verificável apenas do ponto de vista de alguém que possua um domínio *sistemático* e *geral* das condições de sentido, mas sim como uma questão (linguística) contingente, atestável por qualquer falante competente. Uma leitura resoluta nesses moldes foi seminal e exemplarmente defendida por Stanley Cavell, e seu interesse para os presentes fins reside justamente na possibilidade de tomá-la como ponto de partida para buscar uma concepção alternativa da empreitada "descritivista" da filosofia.

5. Stanley Cavell e a herança resoluta da filosofia da linguagem comum de Wittgenstein

Assim como no caso de Strawson, o ponto de partida da trajetória filosófica de Cavell é o confronto, iniciado em meados dos anos 1950, com a "filosofia da linguagem comum", especialmente como ela se apresenta nos escritos do segundo Wittgenstein. Diferentemente de Strawson, no entanto, Cavell também é bastante influenciado pela metodologia filosófica de J. L. Austin. O que interessa particularmente a Cavell na leitura desses

autores é o tipo de engajamento crítico com a filosofia analítica que eles ilustram – uma relação que não é simplesmente antagônica, mas que tampouco é de simples aceitação. Lembremos que uma tese definidora da filosofia analítica (que tem origem já nos escritos de seus fundadores, Frege, Moore e Russell), é que os problemas filosóficos são a expressão de confusões lógicas, as quais, por sua vez, seriam causadas pela imprecisão e pela vagueza da linguagem comum. Essa tese foi mantida intacta – e, de fato, levada ao paroxismo – pelos proponentes do positivismo lógico, culminando com a própria ideia da "superação da metafísica pela análise lógica da linguagem". É frente a esse pano de fundo que se pode compreender a relação ambígua entre a filosofia analítica (pelo menos dada uma compreensão tradicional dos seus objetivos) e a filosofia da linguagem comum exemplificada nos escritos de Austin e Wittgenstein: por um lado, ambos os autores concordam com a tese fundadora da filosofia analítica, a qual identifica a origem dos problemas filosóficos nas confusões às quais dá lugar a linguagem comum; por outro lado – e este é o aspecto subversivo de seus procedimentos – ambos demonstram uma abertura decisiva aos recursos da própria linguagem cotidiana para superar os problemas que o seu (ab)uso cria; em outras palavras, para esses autores a linguagem comum é tanto a *causa* quanto o caminho para a *cura* do impulso metafísico – ou sua contrapartida, o impulso cético – em filosofia.

Essa compreensão da linguagem comum implica uma compreensão particular do papel do "filósofo da linguagem comum", que passa a ser visto como alguém que deve ser capaz tanto de ilustrar e de dar voz às tentações que a posse da linguagem possibilita, quanto de tentar superar essas tentações, por meio de uma reflexão que visa a recuperar a consciência de certos aspectos do uso da linguagem que podem ter sido suprimidos, reprimidos ou sublimados como resultado dos impulsos (demasiado humanos) relacionados com o ato de filosofar. (Pensem nas questões socráticas do tipo "O que é X?",

onde "X" é um termo absolutamente familiar – por exemplo, "virtude", "justiça", "tempo" – mas cujo significado pode, sob uma análise mais detida, parecer enigmático ou obscuro.) Desse modo, a filosofia da linguagem comum é vista por Cavell como uma espécie de (auto)análise, que visa à descoberta e à articulação de certas dificuldades que afligem, antes de mais nada, a um indivíduo particular, e cujo diagnóstico e a subsequente terapia devem, portanto, aplicar-se às necessidades desse indivíduo, e só podem ser "universalizadas" à medida que puderem ser tomadas como exemplares, e não como instâncias de uma metodologia geral.

Nos termos do próprio Cavell, em um de seus escritos mais antigos sobre o tema, a tarefa do filósofo da linguagem comum não é desprezar a subjetividade, "mas sim incluí-la; não é superá-la em busca de acordo, mas sim dominá-la de maneiras exemplares".[22] Ao tomar a mim mesmo como representante de uma determinada comunidade linguística, estou, é claro, reivindicando uma certa universalidade; no entanto, Cavell segue Wittgenstein ao salientar que essa reivindicação está sempre exposta ao repúdio, e quando repudiada não há recurso a fundamentos "externos" (p. ex., as regras ou a estrutura gramatical da linguagem) que possa garantir *a priori* uma resolução desse impasse. Uma filosofia genuinamente disposta a reconhecer e a aceitar esses riscos deve, visando à coerência, internalizá-los, tornando-os condições do próprio texto filosófico, que por conseguinte passa a assumir um formato essencialmente dialético, ou mesmo confessional.[23] É por essa

[22] Ver "Aesthetic Problems of Modern Philosophy" (Cavell, 1976, p. 94). Há um estreito paralelo, notado pelo próprio Cavell nesse mesmo escrito, entre o procedimento filosófico apresentado acima e a lógica dos "juízos estéticos" kantianos (*Crítica do Juízo*, §§7-8 e §19).

[23] A seguinte passagem esclarece esse ponto no tocante ao estilo dos escritos de Wittgenstein: "Em sua defesa da verdade contra o sofisma, a filosofia empregou os mesmos gêneros literários da teologia em sua defesa da fé: contra a competição intelectual, o Dogmatismo; contra o Dogmatismo, a Confissão; em ambos, o Diálogo. Inacessível ao dogmatismo da crítica filosófica, Wittgenstein escolheu a confissão e remodelou seu diálogo. Ele contém o que confissões sérias precisam: o reconhecimento total da tentação [..] e uma disposição para corrigi-la e deixá-la de lado [...]. (A voz da tentação e a voz de correção são os antagonistas nos diálogos de Wittgenstein). Ao confessar você

razão que, de acordo com Cavell, os "lembretes gramaticais" apresentados nos escritos de Wittgenstein são mal compreendidos se tomados como tentativas (algo complacentes, autoindulgentes, ou mesmo dogmáticas) de estabelecer ou impor um padrão preexistente de correção a um interlocutor (supostamente confuso); sua real pretensão é *testar* a extensão do nosso acordo a respeito de um ponto particular. (Registrar acordos efetivos, embora sempre sujeitos a serem desfeitos, é a função dos critérios wittgensteinianos, do modo como os compreende Cavell.)

O caminho resumido acima representa apenas os primeiros passos no desenvolvimento da filosofia cavelliana, mas contém uma indicação importante da visão da linguagem que será sistematizada em sua obra-prima, *The Claim of Reason* (Cavell, 1979). Um aspecto fundamental dessa visão, o qual está diretamente relacionado com a compreensão dos critérios gramaticais wittgensteinianos apresentada por Cavell, é a tese de que haveria uma "verdade no ceticismo", tendo em vista que muitas vezes a insatisfação com nossos critérios não estaria exatamente injustificada, posto que eles realmente não podem garantir (impessoalmente, externamente) o nosso acordo, e, portanto, o significado do que dizemos. Ora, se é verdade que nossos critérios baseiam-se apenas nos interesses e nas necessidades humanas ("todo o turbilhão do organismo que Wittgenstein chama de 'formas de vida'" (Cavell, 1976, p. 52)) – as quais, embora fundamentadas em uma "história natural" comum (Wittgenstein, 2001, §415), encontram-se, assim como essa história, em constante mutação – então nossos critérios devem estar permanentemente abertos a revisão, e, nesse sentido, devem estar sempre sujeitos ao tipo de repúdio favorecido pelo cético. Dada essa concepção da natureza dos critérios, Cavell é constantemente levado a enfatizar que Wittgenstein jamais

não se explica ou justifica, mas descreve aquilo que se passa com você. E a confissão, ao contrário do dogma, não deve ser acreditada mas sim testada, e aceita ou rejeitada" (Cavell 1976, p. 55 [1996, p. 270]).

pretendeu exatamente negar, por exemplo, a possibilidade de uma "linguagem privada" (Cavell, 1979, p. 329, 344); em vez disso, seu objetivo teria sido mostrar que a privacidade é uma possibilidade humana permanente – portanto, que a superação da privacidade deve ser sempre uma conquista, algo pelo qual cada um de nós tem de assumir pessoalmente a responsabilidade. A implicação é que, contrariamente ao que não poucos wittgensteinianos pensaram – e Strawson é um representante paradigmático desse pensamento – descrever e arrolar nossos critérios simplesmente não pode ser uma maneira de refutar o ceticismo; na verdade, o resultado mais provável dessa estratégia seria justamente o oposto – isto é, o reforço da atitude cética – dada a indicação da real fragilidade dos fundamentos de nosso acordo linguístico. Mas isso não significa que o ceticismo deveria ser simplesmente aceito: o cético pode ter razão em apontar (contra um adversário dogmático) que a existência do "mundo externo" ou de "outras mentes" não pode ser conhecida com inabalável certeza; o erro seria interpretar esse resultado como uma demonstração de que o mundo e as outras pessoas podem não ser reais. Tudo que o ceticismo mostra é que a realidade do mundo e dos demais seres humanos não são funções de nosso *conhecimento*, mas dependem de atitudes de *aceitação* e de *reconhecimento* – portanto, que os verdadeiros custos envolvidos no abandono cético do consentimento não são (apenas) epistêmicos e teóricos, mas sim práticos ou existenciais, relacionados com um conjunto muito grande de tarefas e de compromissos, cujos limites não podem ser previstos por uma especulação *a priori*.

6. Considerações finais

A compreensão da natureza dos critérios e das condições para acordo e significado apresentada na seção anterior fornece uma alternativa à "imagem impessoal" do significado e do conteúdo conceitual que parece estar na base de inúmeras posições

filosóficas contemporâneas.[24] A hipótese a qual espero ter ao menos fornecido alguma plausibilidade inicial com a análise desenvolvida até aqui é que as posições de Strawson e de Hacker compartilham desse pressuposto. A imagem alternativa que me parece surgir da leitura resoluta da obra de Wittgenstein substitui a busca por fundamentos "externos" por uma ênfase em nossas responsabilidades individuais, permanentes e imprevisíveis na busca de significado e de sentido – um resultado que não é exatamente cético, mas que reconhece e até mesmo simpatiza com as motivações que estão na base do ceticismo, e que têm a ver com o reconhecimento de nossa finitude, particularmente de nossa real separação e distância em relação ao mundo e aos demais sujeitos.

A conclusão provisória que submeto à apreciação é que a obra de Strawson exemplifica paradigmaticamente a maneira "substancial" de herdar e levar adiante o aspecto descritivista da filosofia de Wittgenstein, buscando compatibilizá-lo com os ideais de generalidade de uma investigação metafísica de inspiração kantiana, e, consequentemente, deixando em segundo plano seu aspecto terapêutico e anti-teorizante. Essa mesma tendência é expressa na obra de Peter Hacker, e caracteriza tanto sua leitura de Wittgenstein quanto seu próprio projeto de antropologia filosófica. A obra de Cavell, por outro lado, assume a tendência oposta, enfatizando o aspecto dialético e o caráter tópico dos "lembretes gramaticais" wittgensteinianos. Como se pode perceber nos debates atualmente em curso na literatura, ambas as maneiras de herdar a filosofia da linguagem comum de Wittgenstein continuam vivas, ganhando novos adeptos e gerando resultados filosóficos interessantes. Entretanto, a meu ver, infelizmente o diálogo entre elas permanece estagnado. Este texto alcançará seus objetivos se

---

[24] Argumentei em (Techio 2010) que essa imagem impessoal estaria na base tanto do anti-individualismo contemporâneo a respeito do conteúdo mental e do significado (defendido por Saul Kripke, Hilary Putnam e Tyler Burge) quanto da "solução cética" para o problema da normatividade linguística apresentada por (Kripke, 1982).

puder contribuir, ainda que minimamente, para alterar essa situação, incentivando reflexões ulteriores sobre o assunto.[25]*

Referências

Austin, J. L. Unfair to Facts. In: Austin, J. L. *Philosophical Papers*. Oxford Scholarship Online: Oxford University Press, 1979.

Bouwsma, O. K. The Blue Book. In: *The Journal of Philosophy*, v. 58, n. 6, 1961.

Cavell, S. *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Cavell, S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Oxford U. P. , 1979.

Cavell, S. Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein's Investigations. In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.

Conant, J. The World of a Movie. In: Forsberg, N. e Jansson, S. (Eds). *Making a Difference: Rethinking Humanism and the Humanities*. Thales: Stockholm, 2011.

Glock, H.-J. *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, USA, 2003.

Glock, H.-J. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience.* Clarendon Press, Oxford, 1972.

Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion – themes in the philosophy of Wittgenstein*. Clarendon Press, Oxford, 1986.

---

[25] Agradeço a Itamar Luís Gelain e Rodrigo Ulhôa pelos comentários feitos a uma versão anterior deste texto.

* A pesquisa que resultou neste capítulo recebeu apoio financeiro do Programa de Bolsas de Produtividade em Pesquisa CNPq e Programa de Professor Visitante no Exterior CAPES (Processo no 88881.171587/2018-01).

Hacker, P. M. S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996.

Hacker, P. M. S. *Natureza Humana: Categorias Fundamentais*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

Hacker, P. M. S. *Wittgenstein: Comparisons and Context*. Oxford University Press, 2013.

Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition.* Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

Mulhall, S. *Wittgenstein's Private Language: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations §§243-315*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

Pivčević, E. An interview with Professor Sir Peter Strawson. In: *Cogito* 3, 1, 1989.

Ramsey, F. P. Mathematical Logic as Based on the Theory of Types. In. *American Journal of Mathematics*, 1908.

Russell, B. On Denoting. In: *Mind,* new series, 14, 1905.

Ryle, G. *Collected Papers*. Hutchinson, London, 1971.

Sowdon, P. F. Strawson on Philosophy: Three Episodes. In: *South African Journal of Philosophy*, 27, 3, 2008.

Snowdon, P. F. and Gomes, A. Peter Frederick Strawson. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Zalta, Edward N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/strawson/>, 2019.

Stern, D. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Strawson, P. F. On Referring. *Mind*, 1950 (reimpresso em Strawson, 1971).

Strawson, P. F. A bit of Intellectual Autobiography. In: Glock, H.-J. *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, USA, 2003.

Strawson, P. F. Intellectual Autobiography of P. F. Strawson. Hahn, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998.

Strawson, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London and New York: Methuen, 1959 (1971).

Strawson, P. F. *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.

Strawson, P. F. *Logico-Linguistic Papers*, London: Methuen, 1971.

Strawson, P. F. *Entity and Identity and Other Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

Strawson, P. F. *Análise e Metafísica: Uma Introdução à Filosofia*. Tradução de Armando Mora de Oliveira, São Paulo: Discurso Editorial, 2002

Techio, J. Solipsismo e Reconhecimento: Metafísica Descritiva com Rosto Humano. In: *Principia*, v. 12, 2008.

Techio, J. "Antiindividualismo, autoconhecimento e responsabilidade". In: Silva Filho, W. J. (Org.). *Mente, Linguagem e Mundo: Anti-individualismo e Autoconhecimento*. São Paulo: Alameda Editorial, 2010.

Techio, J. The *Blue Book* on solipsism and the uses of 'I': a Dialectical Reading. In: *Dois Pontos*, v. 9, n. 2, 2012.

Techio, J. Metafísica e linguagem comum: sobre uma conturbada herança wittgensteiniana de Strawson. In: Conte, J e Gelain, I. L. (Orgs.) *Ensaios sobre a filosofia de Strawson: Com a tradução de Liberdade e ressentimento & Moralidade social e ideal individual*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

Wittgenstein, L. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

10

Strawson e Quine

Rogério P. Severo

Este artigo narra a história de uma divergência, e por meio dela apresenta algumas diferenças entre as filosofias destes dois grandes filósofos contemporâneos, P. F. Strawson (1919-2006) e W. V. Quine (1909-2000). O objeto declarado da divergência de que aqui tratamos foi a *tese da eliminabilidade dos termos singulares*, rejeitada por Strawson e defendida por Quine. Como seguidamente acontece em divergências filosóficas, também esta tinha raízes mais profundas, nas concepções de filosofia e nos projetos filosóficos em que cada um se engajou. Como essa é uma situação filosófica recorrente, e como o desvelamento das raízes mais profundas de divergências declaradas pode ser esclarecedor para todos (uma espécie de moral da história), e como, ainda, a divergência particular protagonizada por Quine e Strawson ecoa diversas outras da história da filosofia, vale a pena rever alguns detalhes desse vai e vem dialético de Strawson e Quine a respeito de termos singulares.

1. Busca da clareza e busca da verdade

Strawson e Quine estão entre os filósofos mais importantes e influentes do século vinte, sobretudo da sua segunda metade, período em que publicaram suas principais obras.[1] Ambos

---

[1] *Individuals,* de Strawson, e *Word and Object,* de Quine, – apenas para mencionar duas obras muito influentes – foram respectivamente publicadas em 1959 e 1960.

pertenceram à chamada *filosofia analítica*, aquela tradição de pensamento bastante heterogênea que elegeu a análise da linguagem como seu instrumento de trabalho mais importante, às vezes único. Sob sua rubrica coisas muito distintas foram feitas (Faria, 2006). Strawson e Quine são expoentes de duas grandes vertentes dessa tradição, a filosofia da linguagem comum (*ordinary language philosophy*) e o naturalismo, que podem ser vistas como escolas de pensamento divergentes no interior da filosofia analítica.

Strawson e outros filósofos da linguagem comum – dentre os quais se encontram Gilbert Ryle e John Austin, ambos colegas de Strawson na Universidade de Oxford – foram notadamente influenciados pela filosofia de Wittgenstein, e conceberam a atividade filosófica como tendo por meta principal o esclarecimento conceitual ou linguístico. A formulação dos problemas filosóficos, escreveu Wittgenstein no Prefácio ao seu *Tractatus*, "repousa sobre um mau entendimento da lógica de nossa linguagem" (2008, p. 131). A meta principal da filosofia não seria, então, a busca da verdade – isso ficaria ao encargo das ciências – mas a busca da clareza. Os filósofos da linguagem comum, cada um a seu modo, conduziram essa busca da clareza tendo como ponto de partida o pano de fundo – para eles inescapável – fornecido pela linguagem comum. A compreensibilidade das noções técnicas da ciência e da metafísica foi em geral vista por eles como dependente da compreensibilidade das noções não técnicas da linguagem comum. Noções técnicas são criações ou sofisticações feitas a partir da linguagem comum e é em seus termos que elas podem se deixar explicar, quando efetivamente fazem sentido.

Strawson, no entanto, fez uma ressalva: argumentou que o esclarecimento da estrutura mais básica de nosso pensamento (ou "esquema conceitual") não tem como ser feita exclusivamente por meio da análise linguística. Haveria um "núcleo central massivo" que estaria sempre pressuposto e que permaneceria subjacente a

qualquer análise. Mesmo a análise da linguagem comum o pressuporia. Esse núcleo central seria tão básico que sequer teria uma história (Strawson, 1959, p. 10); ele teria permanecido inalterado ao longo da evolução de nossos modos de pensar. Desse núcleo fariam parte as noções de *coisas particulares* e *pessoas*, por exemplo. A descrição clara desse núcleo básico e a-histórico de nosso modo de pensar constituiria um empreendimento não de mera análise linguística, mas de *metafísica descritiva*, que teria como meta "encontrar razões [..] para aquilo em que instintivamente acreditamos" (Strawson, 1959, p. 247). Não se trataria de descobrir verdades novas (como fazem as ciências empíricas ou como pretendeu fazer a metafísica do passado), mas de tornar claras e justificadas algumas crenças que sempre tivemos, mas que permaneceram opacas ao nosso conhecimento por serem sempre pressupostas por nossas demais crenças, aquelas que de fato têm uma história e que vêm se alterando com o passar dos séculos.

Diferentemente de Strawson, Quine sustentou que a busca da clareza sobre o que dizemos e pensamos não tem como ser sistematicamente perseguida de modo separado da busca científica pela verdade, isto é, da elaboração de teorias verdadeiras sobre a natureza. Não há como separar, ele argumentou, a justificação holística de teorias empíricas do esclarecimento daquilo que dizemos sobre o mundo. Ambos os empreendimentos são para ele como os lados de uma mesma moeda: tanto a busca da verdade quanto a busca da clareza são parte de um empreendimento maior de elaboração de uma teoria geral sobre o mundo. Esse é um dos pontos centrais de sua famosa divergência com Carnap. [2] Segundo

[2] Registrada em "Dois dogmas do empirismo" (1953) e retomada em *Word and Object* (1960), no qual Quine escreveu: "Carnap há muito vem sustentando que questões filosóficas, quando reais, são questões de linguagem" (1960, p. 149). No parágrafo seguinte, objeta: "Mas por que isso deveria ser verdadeiro de questões filosóficas e não de questões teóricas em geral?" (1960, p. 250), e argumenta que as questões teóricas de que se ocupam as ciências não são diferentes em gênero das questões filosóficas. Também elas são resolvidas em parte em razão de escolhas linguísticas. "A teoria da relatividade de Einstein foi aceita não apenas em consequência de reflexões sobre o tempo, a luz,

Quine, a escolha de um vocabulário claro para tratar de um conjunto de objetos faz parte do empreendimento científico de busca pela verdade. A escolha de uma teoria empiricamente adequada àquele conjunto de objetos, por outro lado, é parte do empreendimento (mais) filosófico de falar claramente sobre eles. Nossa busca por clareza linguística é moldada pelo que sabemos empiricamente sobre aquilo de que estamos falando, e nossa busca por verdades empíricas é moldada por nossa capacidade de formular teorias linguisticamente claras sobre o mundo. Nesse sentido, para Quine, filosofia e ciência não se distinguem por terem objetos ou métodos diferentes, mas tão somente pelo grau de abstração e generalidade com que tratam da realidade. Não há, para Quine, nenhum empreendimento filosófico que seja distinto em gênero do empreendimento científico (entendido de modo genérico). Em particular, não há uma metafísica que seja resultado de um empreendimento especificamente filosófico, como pensava Strawson, que trate filosoficamente (não cientificamente) dos pressupostos da própria ciência. Isto é o que caracteriza o que Quine chama de *naturalismo*: "o reconhecimento de que é no interior da ciência mesma, e não em uma filosofia primeira, que a realidade deve ser identificada e descrita" (1981b, p. 21). Não há, nessa filosofia, um ponto de vista externo às teorias que atualmente temos sobre o mundo, sobre nós mesmos e sobre a linguagem que usamos para tratar do mundo e de nós mesmos:

> Não há esse exílio cósmico. Ele [o filósofo] não pode estudar e revisar o esquema conceitual fundamental da ciência e do senso comum sem ter algum esquema conceitual, este mesmo ou algum outro não menos carente de escrutínio filosófico, no qual possa trabalhar. Pode escrutinar e melhorar o sistema a partir de

---

corpos acelerados e as perturbações de Mercúrio, mas também em consequência de reflexões sobre a própria teoria, como discurso, e sua simplicidade comparativamente a teorias alternativas. Seu afastamento das concepções clássicas de tempo e comprimento absolutos é radical demais para ser eficientemente debatida no nível da fala sobre objetos desassistida da ascensão semântica [o procedimento pelo qual se deixa de falar dos referentes de um termo e passa-se a falar do próprio termo e seus usos]" (1960, p. 251).

> dentro, apelando à coerência e à simplicidade; mas esse é o método do teórico em geral. Pode recorrer à ascensão semântica, mas isso também o cientista pode fazer. (1960, p. 254)

Desse modo, para Quine (1960, p. 147), "uma busca de categorias últimas, um delineamento dos traços mais gerais da realidade"– aquilo de que tradicionalmente se ocupou a metafísica – é apenas a parte mais geral e abstrata do empreendimento científico, sistematizado por meio de uma linguagem maximamente simples e coerente.

Temos aí, portanto, uma diferença importante nos projetos filosóficos de Strawson e Quine no que diz respeito às relações da filosofia com os empreendimentos científicos. Para Strawson, filosofia e ciência têm métodos e propósitos distintos; para Quine, não. Uma segunda diferença importante está no fato de Strawson conceber a linguagem e o senso comum como contendo uma metafísica, isto é, um núcleo básico de verdades subjacentes e pressuposto por qualquer pensamento (sofisticado ou prosaico). A descrição dos elementos desse núcleo básico de nosso pensamento são o objeto principal do projeto de Strawson de uma *metafísica descritiva*. Quine, ao contrário, sustentou que a linguagem e senso comum são teoricamente incoerentes e não sistemáticos, não contendo nenhuma metafísica. Não haveria, nesse nível, nenhuma concepção consistente do que há (uma ontologia) ou dos atributos do que há (uma cosmologia). Questões sobre existência ou atributos de coisas, para Quine, são questões técnicas, que exigem um vocabulário técnico (isto é, teórico) para poderem ser formuladas e respondidas. Respostas a questões desse tipo em geral exigem teorias, cuja elaboração é em parte produto da criação de uma linguagem técnica e em parte produto do que observamos no mundo e podemos daí inferir. Podemos, se quisermos, atribuir a Quine (1969) uma metafísica naturalizada (análoga à sua epistemologia naturalizada): um empreendimento de sistematização e simplificação das teorias empíricas (científicas)

com vistas a uma teoria maximamente geral e coerente de tudo o que há.[3] Essa metafísica, portanto, não teria como objeto um núcleo básico a-histórico de nosso pensamento, mas seria uma sistematização maximamente simples e coerente do que sabemos sobre o mundo em dado momento de nossa história.

A metafísica *descritiva* de Strawson, por outro lado, "contenta-se em descrever a estrutura efetiva [*actual*] de nosso pensamento sobre o mundo", sem preocupar-se em melhorá-la (1959, p. 9). Essa seria uma metafísica que, como escreveu Wittgenstein a respeito de sua própria filosofia, "deixa tudo como está" (1958, I, § 124). Strawson reconhece o valor de ambos os empreendimentos, tanto o da sua metafísica descritiva quanto o de uma metafísica revisionista, mas diz que esta última "está a serviço da metafísica descritiva" (1959, p. 9). A razão disso seria que só podemos compreender e avaliar uma revisão das estruturas de nosso pensamento se já compreendemos suficientemente bem as estruturas de nosso pensamento *atual*. Se não sabemos como pensamos agora, não temos como saber se mudanças serão proveitosas, e talvez nem saibamos direito o que estamos pensando quando propomos uma mudança. Nesse sentido, qualquer proposta de revisão precisaria partir de uma descrição adequada das estruturas do nosso pensamento atual. Segundo Strawson, portanto, não haveria metafísica revisionista sem metafísica descritiva. Nesse ponto, como vimos acima, há uma diferença importante com a filosofia de Quine. Para Strawson, o que está em questão é se vamos descrever ou revisar a estrutura mais básica de nosso pensamento, aquilo que ele chama de nosso "esquema conceitual" e que seria subjacente à linguagem comum e ao senso comum. Mas Quine nega que haja na linguagem e no senso comum uma teoria que possa ser revisada. No seu entender, nosso modo comum de falar e se comportar, embora útil para propósitos práticos, é incoerente de um ponto de vista teórico. Quine,

[3] Sobre a "metafísica quineana", ver Hylton (2007, Cap. 9).

portanto, não tem nenhuma proposta de revisão das estruturas de nosso pensamento, pois para ele a identificação e descrição de algo desse tipo só poderia ser feita a partir de alguma teoria (científica) do pensamento, o que não temos. Ao contrário, ele sustentou que a noção de *pensamento* não tem critérios de identidade claros e por isso não satisfaz o grau de rigor e precisão exigidos por uma teoria científica. Trata-se, portanto, de revisar e sistematizar não o senso comum ou a linguagem comum, mas as teorias científicas que temos, simplificando-as, tornando-as mais coerentes, claras e adequadas.

2. Notação canônica sem termos singulares

Em *Word and Object* (cap. 5) e outras obras, Quine apresentou uma proposta de regimentação da linguagem das ciências, na qual uma teoria geral (um "sistema do mundo", como ele às vezes escreve, citando Newton) maximamente simples e coerente pudesse ser elaborada. Esse projeto seria contínuo aos empreendimentos das diversas ciências particulares, porém executado no mais alto grau possível de generalidade e abstração. Trata-se, a seu modo, de uma aposta na unificação das ciências, por meio da adoção de uma linguagem única adequada a todas as disciplinas científicas. Esse vocabulário regimentado (ou "notação canônica", como ele escreveu) seria empregado apenas quando necessário e útil, preservando-se os usos não regimentados quando mais práticos. Trata-se de uma linguagem técnica que não tem por objetivo substituir a linguagem comum nas suas funções cotidianas, mas permitir a identificação e a descrição da realidade do modo mais claro e preciso possível. Seu fim, portanto, é teórico. Mesmo não sendo útil de um ponto de vista da fala cotidiana, a sua mera possibilidade demonstraria a unidade, coerência e simplicidade teórica desse sistema regimentado do mundo, e conteria as categorias básicas adequadas para a descrição dos traços mais gerais da realidade.

> Os mesmos motivos que impelem os cientistas a buscarem teorias cada vez mais simples e claras, adequadas aos respectivos assuntos de suas ciências especiais, são motivos para a simplificação e clarificação da moldura [*framework*] mais geral compartilhada por todas as ciências. Aqui o objetivo é dito filosófico, em razão da amplitude da moldura em questão; mas a motivação é a mesma (Quine, 1960, p. 147).

A notação canônica efetivamente proposta por Quine foi a do cálculo de predicados de primeira ordem acrescido de predicados físicos. No seu entender, todas as teorias científicas seriam, em última análise, redutíveis a uma teoria em que apenas o vocabulário físico e lógico fosse empregado. Trata-se de uma hipótese, ou aposta, feita numa época em que o fisicalismo era mais popular nos meios filosóficos do que é hoje. Nas últimas décadas assistimos em diversos domínios, sobretudo na filosofia da biologia e na filosofia da mente, movimentos em sentido contrário, que identificaram dificuldades bastante grandes na realização de projetos fisicalistas como o de Quine.[4] Isso sugere que o seu projeto de regimentação notacional, caso implementado hoje, teria de incluir também predicados da biologia e da psicologia. Mas esse não é nosso tema aqui. Voltemos ao ponto em questão.

Além de ser parcimoniosa no uso de predicados, a notação canônica de Quine também abole o uso de termos singulares, isto é, de termos usados para se referir a coisas particulares. A essa categoria pertencem os termos singulares indefinidos, como "toda maçã" e "alguma maçã", tais como ocorrem, por exemplo, nas frases "toda maçã é uma fruta" e "algumas maçãs estão em sua cesta". Em ambos os casos, conjuntos de números indeterminados de maçãs são referidos. Frases em que termos singulares indefinidos do tipo "todo *F*" e "algum *F*" (onde *F* é um termo geral qualquer – no exemplo acima, "maçã") são usados podem ser todas

---

[4] Sobre algumas dessas dificuldades, apresentadas por filósofos também naturalistas, ver, por exemplo, Godfrey-Smith (2014) e Dennett (1996).

parafraseadas da seguinte forma: "Todo *F* é um objeto *x* tal que.. *x*.." e "Algum *F* é um objeto *x* tal que..*x*..", que podem, por sua vez serem parafraseadas como: "Para todo objeto *x*, se *x* é *F*, então..*x*.." e "Existe um objeto *x*, se *x* é *F*, então..*x*..". Estas últimas frases não contêm termos singulares. A referência a objetos ocorre por meio de quantificadores e variáveis ligadas.

Também podem ser eliminados por paráfrases os termos singulares *definidos*, isto é, expressões que são usadas para referir conjuntos particulares de objetos, como "esta maçã", "a humanidade" e "Sócrates" (Quine, 1960, p. 148ss). A expressão "esta maçã" (acompanhada de um gesto demonstrativo, como um apontar com o dedo) pode ser parafraseada como "a maçã que está aqui" (igualmente acompanhada de um gesto demonstrativo), onde "estar aqui" é um termo geral atribuído a maçã. O uso dessa expressão em frases do tipo "A maçã que está aqui é vermelha" pode então ser parafraseada como uma descrição definida "O objeto *x* que é uma maçã e que está aqui é vermelho", que, por sua vez, pode ser analisada segundo a técnica de Russell para descrições definidas: "$(\exists x)$(x é uma maçã & x está aqui) & $(\forall y)$((y é uma maçã & y está aqui) $\rightarrow$ x=y) & x é vermelha)"[5]. Nesta última frase, como na original, o uso de uma palavra demonstrativa (no caso, "aqui") precisa vir acompanhado de um gesto demonstrativo. Mas diferentemente da original, a paráfrase não contém nenhum termo singular. Expressões do tipo "a humanidade" podem ser parafraseadas como expressões do tipo "todo objeto *x* tal que *x* é humano". E, por fim, nomes próprios, como "Sócrates", podem ser eliminados pela introdução de termos gerais verdadeiros apenas da pessoa ou objeto visado: "*x* é Sócrates" ou "*x* socratiza", nos quais "ser Sócrates" ou "socratizar" são termos gerais. Trata-se, é claro, de um recurso que parece artificial – um truque! Sim, mas a notação canônica como um todo

[5] O próprio Quine usa fórmulas mais curtas, um pouco diferentes dessa usada aqui. Ver Quine (1959, §37; e 1981a, § 27).

é um recurso artificial, como são em geral as linguagens técnicas. São criações para determinados fins. O fim visado, neste caso, é a simplificação da linguagem para propósitos teóricos.

Dentre as vantagens mencionadas por Quine (1960, § 38) para esse tipo de simplificação estão as de que ela (1) evita que a significatividade de uma frase dependa da existência dos objetos referidos pelos termos singulares que a compõem – alguns termos singulares podem não ter referência e, nesses casos, podem não querer dizer nada, o que pode também tornar sem sentido as frases que os contêm; e (2) evita hiatos nos valores de verdade das frases, pois frases contendo termos singulares sem referência (por exemplo, "Pégaso é um cavalo alado") não parecem nem dizer algo verdadeiro nem algo falso sobre o mundo: dado que o termo "Pégaso" não tem referência, não é nem verdadeiro nem falso que se trate de um cavalo alado. Se fosse verdadeiro, Pégaso teria de ser um cavalo alado. Mas Pégaso não existe. Se fosse falso, deveria ser possível dizer de Pégaso que ele não é um cavalo alado, mas isso também não se pode fazer. Não existindo, nada dele se pode predicar. Evita-se esse pequeno problema nas paráfrases da notação canônica, justamente pela eliminação de termos singulares. Diferentemente do termo singular "Pégaso", o predicado "ser pégaso" pode ter extensão vazia sem deixar de ser significativo. Assim, frases do tipo "Pégaso é um cavalo alado", quando parafraseadas na notação canônica, passam a ser claramente falsas, pois não existe um objeto *x* tal que *x* é pégaso (ou pegasiza). Na história da lógica, outras soluções já foram propostas para lidar com frases desse tipo. A proposta de Quine é em certo sentido radical, pois propõe a eliminação completa de termos singulares da linguagem técnica da ciência e da filosofia. Mas em outro sentido ela pode ser vista como conservadora ("deixa tudo como está"), pois não apresenta essas paráfrases como *análises* das expressões que contêm termos singulares, mas apenas como uma proposta para outra linguagem, mais técnica e com fins diferentes dos das expressões originais. As frases da

notação canônica não pretendem captar o significado das frases originais – vale lembrar, a noção de significado é notoriamente contestada por Quine (1960, cap. 2). O que temos são frases diferentes que servem a propósitos diferentes. O propósito da notação canônica é científico e filosófico, isto é, técnico: identificar e descrever a realidade de modo simples e claro. Quando se trata de diálogos e negociações cotidianas, a linguagem comum é mais eficiente e simples, pois o grau de precisão e clareza buscados na ciência e na filosofia são excessivos e atrapalham a fluência dos intercâmbios. Em outros contextos, ele chama isso de uma "vida dupla" (1960, § 39) e "padrão duplo" [*double standard*] (1960, § 45): para fins filosóficos e científicos, a notação canônica é útil e recomendável, para análise e compreensão do que se diz em contextos menos técnicos, nem sempre.

3. As objeções de Strawson

Em diversos textos – especialmente "Singular terms, ontology and identity" (1956) e "Reference and its roots" (1998, publicado primeiramente em 1986, mas escrito em 1975) – Strawson criticou a proposta de Quine de uma notação canônica sem termos singulares. Esses textos foram comentados por Quine (1960, p. 169, n. 5; 1998 [1986]). À medida que essa discussão foi se desenvolvendo, seu tópico, que fora inicialmente centrado em termos singulares, foi ficando cada vez mais geral, terminando com um debate sobre, justamente, "duas concepções de filosofia", que é o título do artigo de Strawson (1990), também comentado por Quine (1990).

Um argumento central na filosofia de Strawson (1959), destina-se a mostrar que a identificação demonstrativa de "particulares" – isto é, de coisas, pessoas, lugares ou eventos particulares – é parte essencial da estrutura de nosso esquema conceitual. Trata-se de algo tão fundamental que, a rigor, sequer conseguiríamos imaginar algum esquema conceitual que não contivesse esse tipo de identificação.

O ponto de partida do argumento geral de Strawson é a constatação de um fato:

> Pensamos sobre o mundo como contendo coisas particulares, algumas das quais são independentes de nós mesmos; pensamos sobre a história do mundo como sendo composta de episódios particulares dos quais podemos ou não ter participado; e pensamos sobre essas coisas e eventos particulares como estando incluídos nos tópicos de nosso discurso comum, como coisas sobre as quais podemos conversar (1959, p. 15).

Esse é um fato sobre o nosso esquema conceitual. Strawson então investiga como esse fato é possível. A estrutura do argumento de Strawson pode, nesse sentido, ser descrita como sendo a de um argumento transcendental: começa com um fato óbvio, e procede regressivamente em busca de suas condições de possibilidade.[6]

A possibilidade de falarmos sobre coisas e eventos particulares, sustenta Strawson, depende de podermos identificar aquilo sobre o que falamos. Diálogos seriam inviáveis se isso não pudesse ser feito, e mesmo nossos pensamentos individuais seriam, no mínimo, confusos, pois sequer poderíamos saber do que estaríamos pensando. Não se trata aqui da possibilidade de se ter pensamentos verdadeiros, mas de se compreender qualquer pensamento, mesmo os mais simples.

Em nosso esquema conceitual, identificamos aquilo sobre o que pensamos e falamos de três maneiras básicas: por meio de descrições definidas, nomes próprios e demonstrativos (também chamados de *dêiticos*). Dizemos, por exemplo, que

> (i) O primeiro homem a pisar na Lua foi Neil Armstrong;
> (ii) Herman Melville escreveu *Moby Dick*; e que
> (iii) Ele é meu amigo.

[6] Sobre essa estrutura argumentativa, ver, por exemplo, Taylor (1978-1979).

Na primeira frase, identificamos aquilo sobre o que falamos por meio de uma descrição definida ("o primeiro homem a pisar na Lua"), na segunda, por meio de um nome próprio ("Herman Melville"), e na terceira, por meio de um demonstrativo ("ele").

Strawson argumenta que a identificação demonstrativa é a mais fundamental das três. Em última análise, toda identificação repousa sobre alguma identificação demonstrativa. Descrições podem identificar algo único, mas sempre fica em aberto a possibilidade de mais de uma coisa, evento ou pessoa particular satisfazê-la. Posso, por exemplo, descrever o computador em que escrevo agora estas linhas. Posso dizer que é um laptop, da marca tal, modelo tal e tal, fabricado em 2014 em Manaus etc. Esse tipo de descrição, no entanto, pode sempre ser satisfeita por mais de um objeto. Nada, na descrição, elimina essa possibilidade. Se de fato uma descrição é única, isso se deve a uma contingência empírica e não ao modo como a descrição delimita os objetos que a satisfazem. Posso sempre acrescentar características adicionais à descrição, de tal modo a restringir cada vez mais o número de objetos que podem satisfazê-la. Posso dizer que este computador tem um pequeno arranhão no canto inferior direito do teclado, que a tecla para a letra "A" está com defeito etc. Quanto mais extensa e completa for a descrição, mais improvável torna-se a existência de mais de um objeto que a satisfaça. Poderíamos talvez imaginar – embora efetivamente algo desse tipo seja impossível para qualquer inteligência conhecida – uma descrição completa, isto é, uma descrição de *todas* as características do computador. Mesmo que isso fosse possível, em tese ainda poderia ocorrer que outro objeto tivesse exatamente as mesmas características. Teríamos dois computadores qualitativamente idênticos, embora numericamente distintos. Strawson nos convida a imaginar um cenário desse tipo aventando a possibilidade de "reduplicação em massa" de um setor do universo:

> [..] pode haver outro particular, satisfazendo a mesma descrição, em outro setor do universo. Mesmo se alargarmos a descrição de tal modo que ela incorpore uma descrição dos aspectos salientes do universo em questão, ainda careceríamos de uma garantia de que a descrição individua. O outro setor pode reproduzir esses aspectos também. Por mais que acrescentemos à descrição do setor que conhecemos – seus detalhes internos e suas relações externas – essa possibilidade de uma reduplicação massiva permanece aberta. Nenhuma extensão do nosso conhecimento do mundo pode eliminar essa possibilidade. Assim, por mais extenso que seja o conhecimento do falante e por mais extenso que seja o do ouvinte, nenhum pode saber se a descrição identificadora do primeiro de fato se aplica univocamente (1959, p. 20).

Pode ser que em algum outro recanto do universo tenha havido alguém também chamado Neil Armstrong, que também foi um astronauta nascido em um planeta também chamado Terra, que também tem um satélite natural chamado Lua, e no qual ele foi o primeiro homem a pisar, no ano de 1969, segundo o calendário local. Podemos imaginar que tudo nesse setor do universo é qualitativamente idêntico ao que temos aqui, no nosso setor do universo. Nesse caso, todas as nossas descrições, por mais precisas e completas que sejam, seriam ambíguas, isto é, não seriam *identificadoras*.[7]

Nomes próprios apresentam o mesmo problema. Duas pessoas (ou objetos, ou cidades, ou eventos, ou o que seja) podem ter o mesmo nome, por mais longo que este seja (pense, por exemplo, nos números de RG ou CPF). Segundo Strawson, o único meio de evitar esses problemas e garantir a identificação unívoca de um particular é por meio de identificações *demonstrativas*. Apenas esse modo de identificar (coisas, pessoas etc.) particulares estabelece uma conexão espaciotemporal direta entre aquele que usa a expressão e o particular referido. Quando aponto para um objeto e digo "esta maçã" estou falando da maçã para a qual

[7] Esse tipo de argumento tem antecedentes kantianos, que comentei em Severo (2005).

aponto, mesmo que haja uma maçã qualitativamente idêntica em outro setor do universo. Quando falo com alguém e refiro-me a ela por meio da palavra "tu" é à pessoa com quem *atualmente* falo que me refiro, mesmo que haja alguém qualitativamente idêntica a ela e com exatamente o mesmo nome próprio, RG e CPF em algum outro recanto do universo. Além disso, Strawson nota, é por meio de identificações demonstrativas que em última análise fixamos o significado de nomes próprios ("*Esta* criança se chamará Clara", disseram os pais de Clara pouco antes dela nascer) e de termos gerais ("Vamos chamar bichos *deste* tipo de cangurus", talvez tenha dito (em inglês, é claro) o famoso Capitão Cook.

Nos artigos acima mencionados, de (1956) e (1998 [1986]), Strawson critica a notação canônica de Quine por propor a eliminação de termos singulares. São dois os argumentos principais de Strawson. Primeiro, ele sustentou que uma linguagem sem termos singulares não teria como fazer referências identificadoras. A razão disso seria que identificações demonstrativas funcionam como termos singulares em nosso esquema conceitual. Portanto, a eliminação de termos singulares implicaria, forçosamente, na eliminação de identificações demonstrativas.

Quine tratou dessa crítica em *Word and Object* (1960, p. 169, n. 5), sustentando que nem todos os demonstrativos são eliminados na notação canônica: termos singulares *demonstrativos* podem ser parafraseados como descrições *demonstrativas*. Frases contendo expressões do tipo "esta maçã" (acompanhadas de um gesto demonstrativo, como apontar com o dedo), seriam parafraseadas por frases contendo descrições definidas demonstrativas do tipo "a maçã aqui" (igualmente acompanhadas de um gesto demonstrativo). Essa descrição definida seria então eliminada segundo a técnica de Russell mencionada acima, mas a palavra "aqui" permaneceria, acompanhada de um gesto demonstrativo. Seria, nesse caso, um termo geral atribuído a maçã.

O segundo argumento de Strawson diz que a compreensão das paráfrases da notação canônica de Quine exige a compreensão

dos termos singulares demonstrativos que compõem as frases parafraseadas. A razão disso estaria na necessidade de identificações demonstrativas para fixar o significado dos termos gerais usados na notação canônica. A esse argumento Quine responde dizendo que a notação canônica tem uma finalidade técnica (científica e filosófica) e que não tem por objetivo substituir a linguagem cotidiana nem eliminar o uso de palavras demonstrativas (acompanhadas de gestos demonstrativos).

Trata-se, portanto, de abordagens diferentes de um mesmo assunto, que revelam projetos filosóficos distintos. A perspectiva de Strawson é a busca do esclarecimento daquilo que comumente dizemos quando falamos de coisas particulares, e do que é pressuposto pelo nosso discurso comum. Nossa fala e nossos pensamentos comuns tratam de particulares. E para identificá-los univocamente, usamos demonstrativos, que via de regra funcionam na linguagem comum como termos singulares. A perspectiva de Quine é a de quem quer uma teoria maximamente coerente e simples do universo. Ele buscou contribuir para esse fim por meio do projeto de uma linguagem (a "notação canônica") que fosse capaz de unificar as linguagens de todas as disciplinas científicas particulares e que fosse o mais simples possível. Essa linguagem não tem por objetivo esclarecer o que cotidianamente dizemos. Trata-se, ao contrário, de uma linguagem diferente da cotidiana e que tem fins também diferentes (fins técnicos, científicos e filosóficos). Portanto, o que Quine diz sobre sua notação canônica em nada afeta o que Strawson tem a dizer sobre a necessidade de demonstrativos para a identificação de particulares. Mas tampouco o que Strawson diz sobre os pressupostos da nossa fala comum afeta o que Quine tem a dizer sobre a eliminação de termos singulares de sua notação canônica. Nessa interação filosófica entre os dois, como em muitas outras da história da filosofia, a divergência explícita foi em boa medida uma pseudo-divergência. Mas revelou as perspectivas e projetos

diferentes de suas filosofias, em que diferenças e incongruências são bastante reais.

4. Duas concepções de filosofia

A terceira e última interação direta entre Strawson e Quine – ocorrida por ocasião da publicação do livro *Perspectives on Quine* (1990), para o qual Strawson contribuiu um artigo, que foi comentado por Quine (1990) –, tornou-se mais reflexiva e abstrata, passando a tratar das concepções de filosofia dos dois. Strawson então argumentou que a sua filosofia, por ter como meta a análise e compreensão da linguagem comum, não exige nem exclui precisão na individuação do que há, e admite uma ontologia mais liberal. Fala de estilos de pintura, de penteados de cabelo e de caminhar, por exemplo, além de outras coisas identificáveis mas de delimitação vaga ou ambígua, como as designadas por "azul", "esperto", "alegre", "generoso" ou por palavras relacionais como "ama" (Strawson, 1990, p. 314). Muitas entidades identificáveis no discurso comum não são entidades na filosofia científica de Quine. Strawson (1990, p. 312) especula que a escolha entre essas filosofias não seja uma questão de certo ou errado, mas, em última análise, de temperamento individual.

Quine responde ao artigo de Strawson dizendo que "fez as pazes com a vagueza" e que mesmo objetos físicos têm fronteiras vagas. Mas rejeita que se aceitem entidades sem critérios de individuação. Novamente, o que está implícito aqui é a tese de que questões filosóficas são questões técnicas, que só podem ser formuladas e respondidas com linguagens técnicas e no interior de uma teoria sobre o mundo:

> Meu ponto não é que a linguagem comum é escorregadia, por mais escorregadia que seja. Temos de reconhecer esse gradiente pelo que é, e reconhecer que uma ontologia delimitada simplesmente não está implícita na linguagem comum. A ideia de uma fronteira entre o ser e o não ser é uma ideia filosófica, uma ideia da ciência

> técnica em sentido amplo. Cientistas e filósofos buscam um sistema compreensivo do mundo, que esteja orientado à referência ainda mais direta e plenamente que a linguagem comum. A preocupação ontológica não é uma correção do pensamento e da prática leigas; ela é estranha à cultura leiga, embora brote dela [*though an outgrowth of it*] (Quine, 1981b, p. 9).

Desse modo, as divergências de fundo entre Strawson e Quine dizem respeito ao que a filosofia faz ou pode fazer. Para Quine, a filosofia é a parte mais geral e abstrata da ciência. Sua meta principal é a sistematização e simplificação de uma teoria geral do mundo. Em razão disso, Quine vê as análises de Strawson do nosso "esquema conceitual" como contribuições (às vezes equivocadas, mas contribuições mesmo assim) ao desenvolvimento dessa teoria geral. O discurso comum e o senso comum fazem parte daquilo que essa teoria tem de descrever e explicar. Para Strawson, ao contrário, a filosofia é um empreendimento de análise daquilo que dizemos e pensamos em geral. Alguns dos pressupostos do que dizemos e pensamos são tão básicos que sequer se revelariam numa análise e são em geral opacos às teorias (pois são pressupostas e usadas por elas). Em razão disso, Strawson vê o trabalho de Quine como uma contribuição para a explicitação daqueles pressupostos, que às vezes se revelam apenas por contraste ou estiramento das possibilidades do nosso esquema conceitual (que é em parte o que a metafísica naturalizada de Quine faria). A objeção principal de Strawson a Quine, nesse sentido, seria que sua teoria geral do mundo pressupõe, junto com toda a ciência e todo o senso comum, o "núcleo massivo central" do nosso esquema conceitual. A objeção principal de Quine a Strawson, por outro lado, seria a de que para identificarmos esse núcleo – caso ele exista – precisamos de uma boa teoria (e as melhores que temos hoje são as científicas, aperfeiçoadas pelo trabalho de generalização e sistematização dos filósofos, é claro!).

Gostaria de finalizar esse trabalho notando a elegância desses intercâmbios entre Strawson e Quine. Trata-se de exemplos

notáveis de paciência, busca de compreensão e respeito mútuo. Nenhuma palavra fora de lugar, nenhuma entonação fora de esquadro. Algo raro, mas não impossível, como se vê.[8]

Referências

Dennett, D. *Kinds of minds*. New York: Basic Books, 1996.

Faria, P. História da filosofia analítica. In: J. Branquinho et al. (orgs). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Godfrey-Smith, P. *Philosophy of biology*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Hylton, P. *Quine*. New York: Routledge, 2007.

Quine, W. V. Two dogmas of empiricism. In: Quine, W. V. *From a logical point of view*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.

Quine, W. V. *Methods of logic*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1959.

Quine, W. V. *Word and object*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960.

Quine, W. V. Epistemology naturalized. In: Quine, W. V. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

Quine, W. V. *Mathematical logic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981a.

Quine, W. V. *Theories and things*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981b.

Quine, W. V. Reply to P. F. Strawson. In: L. E. Hahn & P. A. Schilpp (eds.). *The philosophy of W.V. Quine*. Chicago: Open Court, 1998 [1986].

[8] Agradeço a Guilherme Gräf Schüler por discutir comigo esses assuntos, e por comentar e corrigir este trabalho.

Quine, W. V. Comment on Strawson. In: R. Barrett & R. Gibson, *Perspectives on Quine*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990.

Severo, R. P. Three remarks on the interpretation of Kant on incongruent counterparts. In: *Kantian Review* 9, 2005.

Strawson, P. F. Singular terms, ontology, and identity. In: *Mind,* 65, 1956.

Strawson, P. F. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics.* London: Methuen, 1959.

Strawson, P. F. Reference and its roots. In: L. E. Hahn & P. A. Schilpp (eds.), *The philosophy of W.V. Quine*. Chicago: Open Court, 1998.

Strawson, P. F. Two conceptions of philosophy. In: R. Barrett & R. Gibson, *Perspectives on Quine.* Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990.

Taylor, C. The validity of transcendental arguments. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* New Series, 79, 1978-1979.

Wittgeinstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de L.H. Santos. São Paulo: EDUSP, 2008.

Wittgeinstein, L. *Philosophical investigations*. Transl. by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

Sobre os autores

Cristina de Moraes Nunes é professora e Coordenadora do curso de Filosofia da Faculdade Palotina (FAPAS) e professora no curso de Psicologia da Faculdade Integrada de Santa Maria (FISMA). Possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologia, Filosofia da Linguagem e Ética.

Itamar Luís Gelain é graduado em Filosofia pela Faculdade Palotina (FAPAS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é professor da Escola de Direito e da Escola de Educação e Humanidades do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina. Tem experiência na área de Filosofia Moderna e Contemporânea, com ênfase em Metafísica, Teoria do conhecimento, Ética, Hermenêutica Jurídica e Filosofia do Direito.

Jaimir Conte é graduado e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e editor associado da revista Principia. Temas e autores de interesse: Ceticismo antigo e moderno, Sexto Empírico, Montaigne, Descartes, George Berkeley, John Locke, David Hume.

Jônadas Techio é professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Obteve títulos de Bacharel, Mestre e Doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio doutoral na Universidade de Oxford. Atualmente está em licença sabática desenvolvendo uma pesquisa sobre cinema e filosofia nas Universidades de Leipzig e Chicago (2018-2019). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfases em Metafísica, Epistemologia, Filosofia da Mente e da Linguagem, Filosofia Moderna e Contemporânea e Filosofia do Cinema.

Lucas Angioni possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atualmente é professor da Universidade Estadual de Campinas, na área de História da Filosofia Antiga (sobretudo Platão e Aristóteles), atuando principalmente nos seguintes temas: metafísica, teoria da predicação, ética e teoria das explicações científicas.

Marco Antonio Franciotti é professor titular do Departamento de Filosofia da UFSC. Possui Ph.D. em Filosofia pela University College London. Dentre as áreas de atuação se destacam: Filosofia Moderna, Epistemologia, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Ciência e Fundamentos da Psicanálise. Pertence ao corpo editorial da revista Principia e é membro do NIM (Núcleo de Investigações Metafísicas) da UFSC.

Plínio Junqueira Smith possui graduação e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e pós-doutorado na Universidade de Oxford. Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), bolsista do CNPq. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Moderna e Epistemologia, atuando principalmente nos seguintes temas: ceticismo, epistemologia analítica e filosofia da mente. É editor-responsável da revista Sképsis.

Roberta Corvi possui formação filosófica pela Università Cattolica del Sacro Cuore de Milão (UNICATT), onde também ensina teoria do conhecimento e história da filosofia contemporânea. As suas pesquisas estão voltadas para a filosofia analítica e para o neopragmatismo americano concentrando-se principalmente nos problemas relativos ao conhecimento.

Rogério Severo é professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). PhD em filosofia pela University of Illinois at Chicago. Atua nas áreas de filosofia da ciência, filosofia da linguagem, metafísica, epistemologia e filosofia da religião, em especial Quine, subdeterminação de teorias, indeterminação da tradução, teorias do espaço, história da filosofia analítica, Kant e indexicais.

Susana Badiola é licenciada e doutora em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri. Sua pesquisa está centrada nas áreas de epistemologia, metafísica, filosofia da mente e filosofia da tecnologia. Atualmente é professora de Filosofia na Angelo State University (EUA), onde tem recebido diversos prêmios, entre eles se destaca o Chancellor’s Council Distinguished Faculty Teaching Award (2017) em reconhecimento por sua excelência docente.

Tiago Falkenback possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Moderna e Contemporânea.